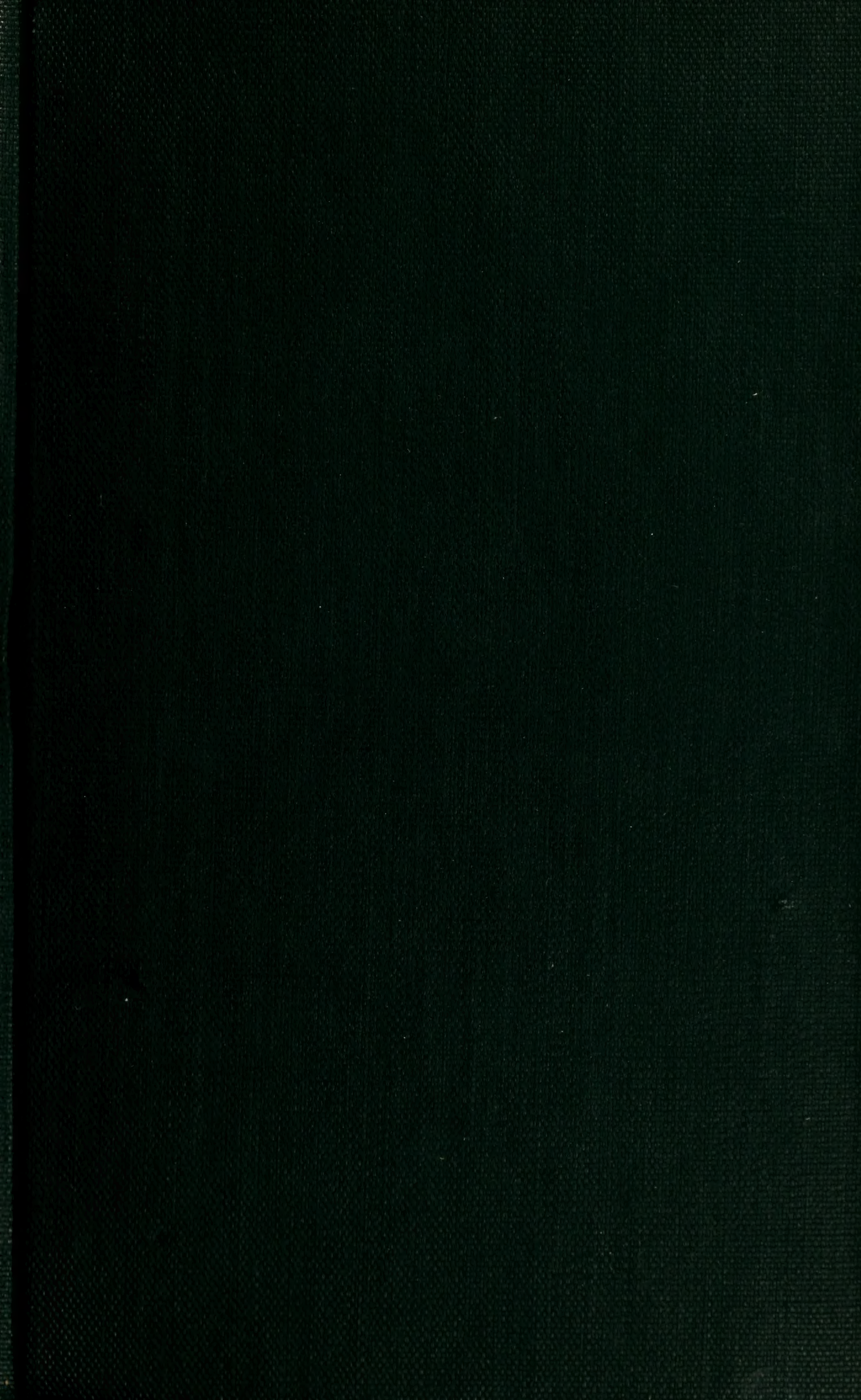
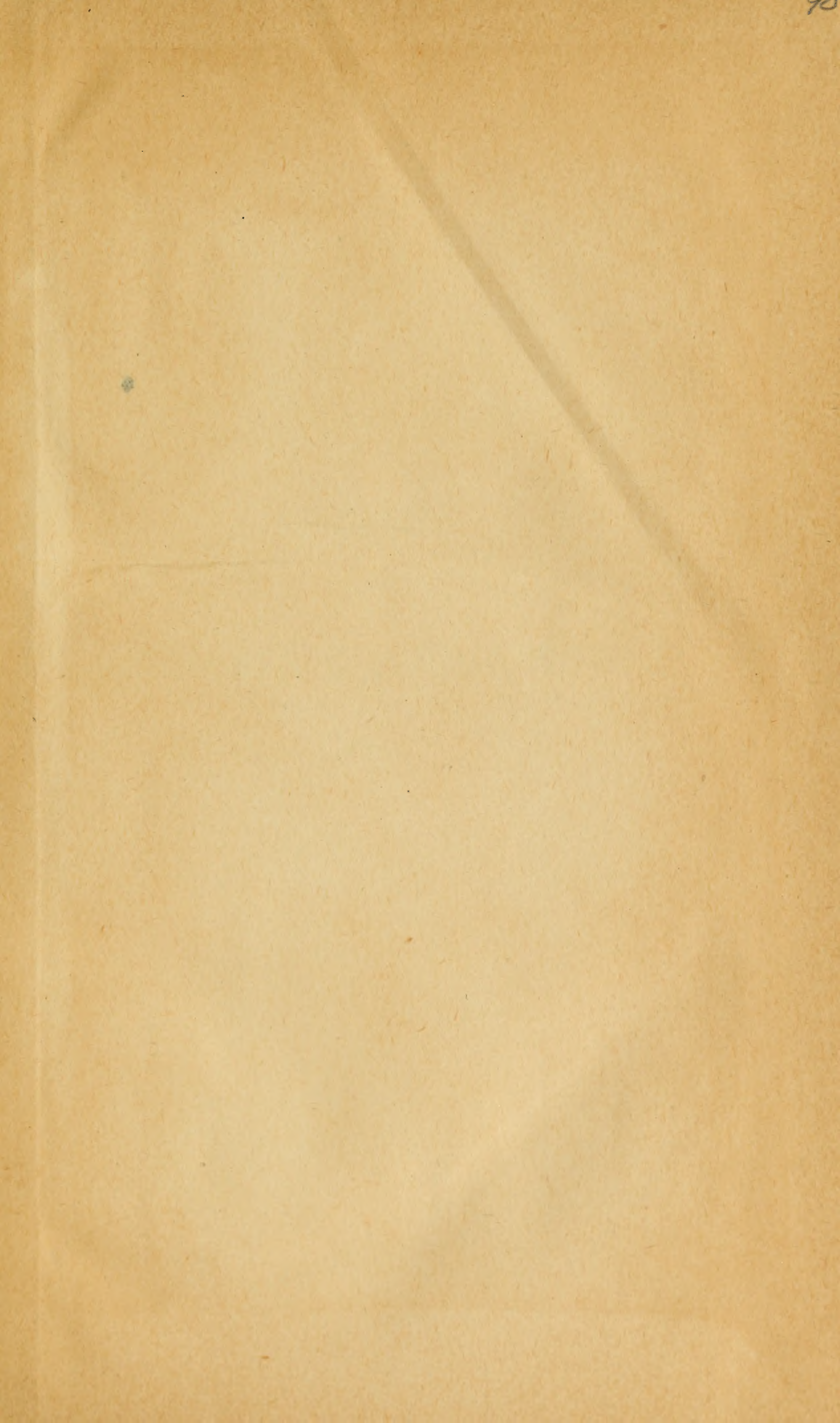




GESCHICHTE

DES

DEUTSCHEN KIRCHENRECHTS.

II.

GESCHICHTE

DES

DEUTSCHEN KIRCHENRECHTS

VON

DR. EDGAR LOENING,

ORD. PROFESSOR DES STAATS- UND VÖLKERRECHTS AN DER UNIVERSITÄT DORPAT.

ZWEITER BAND.

DAS KIRCHENRECHT IM REICHE DER MEROWINGER.

STRASSBURG,

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.

1878.

DAS KIRCHENRECHT

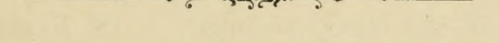
IM

REICHE DER MEROWINGER

VON

DR. EDGAR LOENING,

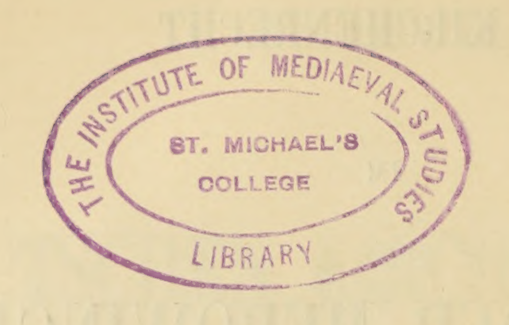
ORD. PROFESSOR DES STAATS- UND VÖLKERRECHTS AN DER UNIVERSITÄT DORPAT.



STRASSBURG,

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.

1878.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

Inhaltsverzeichniss.

Buch II.
Das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger.

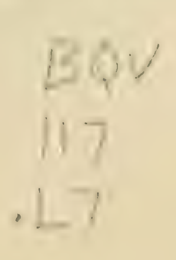
Kapitel I.
Kirche und Staat im Merowingischen Reich. S. 3—61.

Kapitel II.

Die fränkische Landeskirche. S. 62—156.

Kapitel III.

Die Verfassung der Kirche. S. 157—363.



Kapitel V.

Kirchliche Disciplinargewalt und Gerichtsbarkeit.

Buch II.

Das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger.

Kapitel I.

Kirche und Staat im Merowingischen Reich.

I. Chlodovech und die Kirche.

Stellung der germanischen Könige zu der Kirche.

Im römischen Reich war seit Constantin der Kaiser auch von der Kirche als der unumschränkte Herrscher auf Erden anerkannt worden. Der Kaiser stand nicht wie die übrigen Laien unter der unbedingten kirchlichen Leitung des Klerus; der Kaiser, selbst von dem göttlichen Geiste inspirirt, war das von Gott eingesetzte Organ zur Wahrung und zur Erhaltung der kirchlichen Einheit und Rechtgläubigkeit. Der Kaiser hatte Theil an der priesterlichen Würde, er war die Richtschnur des Glaubens. Seine Gesetze bedrohen die Feinde der Kirche, die Häretiker und Heiden als die Feinde des Staates; seine Gesetze regeln aber auch reinkirchliche Angelegenheiten; sein Wille ist in der Kirche wie im Staate der höchste Wille. Im Abendland hatte die Kirche in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts unter den letzten Kaisern des Westreichs und später unter der von den Arianern gewährten Unabhängigkeit von dem Kaiser des Ostens aufgehört, dem Kaiser eine kirchliche Autorität zuzugestehen; sie hatte nicht nur Selbständigkeit der kirchlichen Gewalt von der kaiserlichen beansprucht, sie hat auch schon die Lehre verkündet, dass der Gewalt der Kirche die kaiserliche zu weichen habe. —

In den auf den Trümmern de Westreichs neugegründeten arianischen Reichen war es infolge des arianischen Bekenntnisses des Herrschers an sich unmöglich, in ihm den Nachfolger des Kaisers zu erblicken. Die germanischen Könige, sowenig sie geneigt waren, dem fernen oströmischen Kaiser eine oberherrliche Gewalt über sich und ihre Reiche einzuräumen und sich seinen Befehlen zu fügen, so sehr beobachteten sie doch in den äussern Formen die Fiktion, als sei der römische Kaiser noch Beherrscher des Westens. Keiner von ihnen trat als Nachfolger der Cäsaren auf; noch lange schmückten sie sich mit den ihnen vom Kaiser verliehenen Ehrentiteln, die doch nur den kaiserlichen Beamten bezeichneten. Am wenigsten konnten sie der katholischen Kirche gegenüber jene halb weltliche, halb geistliche Machtstellung beanspruchen, welche die Kirche bereitwillig den rechtgläubigen Kaisern zuerkannt hatte. Der arianische König, der sich mit Stolz noch den magister militum des Kaisers nannte und die ihm von dem machtlosen Nachfolger der Herrn der Welt verliehenen Titel Patricius oder Proconsul höher achtete als die von den Vätern ihm überkommene Königswürde[1]), war der katholischen Kirche nur ein Ketzer, dessen Gewaltthaten sie in einzelnen Fällen sich fügen, dessen Befehlen sie, wenn es nicht anders ging, widerwillig sich beugen musste, dem sie auch, um ihre Zwecke zu erreichen, mit niedrigen Schmeicheleien sich ein oder das andere Mal nahen konnte, dem sie aber nimmermehr das Recht einräumen konnte, als ein von Gott eingesetztes Werkzeug die Kirche zu leiten und als Priester und Herrscher, als Sieger im Krieg und Lehrer des Glaubens[2]) eine

---

[1]) König Sigismund an Kaiser Anastasius. *Avitus*, Ep. 83 (p. 82). „. . . . cunctis auctoribus meis semper magis ambitum est, quod a principibus sumerent quam quod a patribus attulissent.“

[2]) Concil von Chalcedon von 451. S. I, 66 fg., 507.

kirchliche Obergewalt auszuüben. Das Bewusstsein der Selbständigkeit der Kirche gegenüber der Staatsgewalt musste gerade in den arianischen Staaten gestärkt und ausgebildet werden und die Entschiedenheit, mit der am Ende des 5. Jahrhunderts Papst Gelasius auch dem oströmischen Kaiser gegenüber die Unabhängigkeit der kirchlichen Gewalt und ihren Vorrang vor der weltlichen geltend machte, ist unter arianischer Herrschaft erwachsen und erstarkt. Aber indem die Kirche die innere Selbständigkeit gewann, hatte sie auch den äussern Schutz, den ihr der römische Kaiser gewährte, verloren. Nicht nur dass die zahlreichen kaiserlichen Gesetze gegen die Ketzer ausser Kraft getreten waren, nicht nur dass Ketzer selbst die Staatsgewalt ausübten und das arianische Bekenntniss das Bekenntniss des herrschenden Volks geworden war, die Fortexistirung der katholischen Kirche selbst erschien in Westeuropa bedroht und die Gefahr einer Kirchenverfolgung war kein eingebildetes Furchtgespinst. Fast ganz Westeuropa gehorchte arianischen Herrn. In Nordafrika seufzte die Kirche unter den schweren Verfolgungen der Vandalen, die auf die Unterdrückung des Katholizismus gerichtet waren. In Spanien und Gallien hatten die Bischöfe die harten Jahre unter Eurichs Regierung noch nicht vergessen und selbst in Burgund nach einer langen, der katholischen Kirche günstigen Regierung eines arianischen Herrschers und unter einem katholischen König ist die Furcht vor einem Umschlag, vor einer arianischen Verfolgung der Kirche in der Brust der katholischen Bischöfe noch lebendig. Mit lautem Jubel, als eine Befreiung, als eine Gewähr für den Sieg des katholischen Bekenntnisses begrüsste desshalb die katholische Welt die Thatsache, dass der Frankenfürst, der noch vor einem Jahrzehnt ein kleiner, fränkischer Gaukönig gewesen und sich erst durch Besiegung des letzten römischen Feldherrn in Gallien zu einer

grössern politischen Bedeutung emporgeschwungen hatte, dass Chlodovech zum Dank für den Sieg über die Alamannen das Heidenthum verlassen und von dem katholischen Bischof Remigius von Reims in dem rechtgläubigen Bekenntniss sich habe taufen lassen.

Uebertritt Chlodovechs.

Es war das erste Mal, dass Germanen nicht den Arianismus, sondern den orthodoxen Glauben annahmen. Wie es aber bei den andern germanischen Völkern äussere Umstände waren, die sie zu dem Arianismus führten, so wirkten auch bei Chlodovech die Verhältnisse, in denen er sich befand, darauf hin, dass er die katholische Kirche wählte. Schon sein Vater Childerich hatte in römischen Diensten das nördliche Gallien mit seinen Franken durchzogen und es bald gegen die Westgothen, bald gegen kühne sächsische Schaaren, die sich an der Loiremündung und um Angers festzusetzen suchten, bald gegen alamannische Haufen, die nach Italien durchzudringen strebten, vertheidigt. Als Bundesgenosse des römischen Feldherrn wird er auch der katholischen Kirche und ihren Bischöfen nicht als Feind entgegengetreten sein, wenngleich die Nachrichten späterer Heiligenlegenden über die „innige Verehrung, mit der er christlichen Jungfrauen zugethan war", ebensowenig Glauben verdienen, wie die Legenden von Helena, der Mutter Constantins des Grossen. Es lag zu nahe, dem ersten christlichen König der Franken einen wenigstens christenfreundlichen Vater zu geben, als dass die Legendenbildung diesen Umstand hätte vergessen können.[1]) Childe-

---

[1]) Noch immer wird selbst in kritischen geschichtlichen Werken die Vita S. Genovefae (*Boll.*, Acta Sanct., 3. Jan., I, 143 sqq.) als Quelle angeführt, um die christenfreundliche Gesinnung König Childerichs zu erweisen, *Junghans*, Die Geschichte der fränk. Könige Childerich und Chlodovech, S. 17; *Richter*, Annalen des fränkischen Reichs (1873), S. 26 u. s. w., während doch die spätere Entstehung

richs Sohn Chlodovech trat schon durch seine Ehe mit der burgundischen, aber katholischen Prinzessin Chrotechildis in ein näheres Verhältniss zu katholischen Anschauungen, zu den Bischöfen seines Reiches. Seine Kinder liess er im katholischen Glauben taufen. Allerdings wurden die reichen Kirchen und ihre Schätze trotzdem die Beute der heidnischen Schaaren, die Chlodovechs Heer bildeten. Doch, konnten die Bischöfe ihre Kirchen auch vor Plünderung nicht schützen, so zeigte sich unter Umständen Chlodovech auch als Heide bereit, auf ihre Bitten einzelne geraubte Gegenstände herauszugeben.[1]) So wiesen Chlodovech also

der Vita nicht geleugnet wird und das Sagenhafte der dort erzählten Geschichte in die Augen springt. *Waitz* (Deutsche Verfassungsgeschichte, II, 56) will sie wenigstens nur für den Beweis eines guten Einvernehmens, in welchem Chlodovech vor seiner Taufe mit der Kirche gestanden habe, in Anspruch nehmen. *Friedrich*, Kirchengeschichte, I, 34, glaubt ihr aufs Wort. Dass bei *Gregor. Tur.*, II, 23, die Erzählung von der Flucht des Bischofs Aprunculus von Langers zu den Franken nicht zur Zeit Childerichs, sondern zur Zeit Chlodovechs spielt, ist schon (I, 557) erwähnt worden. Damit fällt denn auch der Beweis, den *Junghans*, *Richter*, *Friedrich* aus ihr zu Gunsten Childerichs zu ziehen sich bemühten.

[1]) *Gregor. Tur.*, Hist., II, 27. Dass in dem hier erzählten Falle der Bischof, dessen Bitte der König erhörte, Remigius von Reims gewesen, erzählen nur spätere Schriftsteller und steht doch nicht so fest, wie allgemein, z. B. auch von *Waitz*, II, 56, angenommen wird. Es lässt sich kein Grund denken, wesshalb Gregor den Namen des Remigius hier verschwiegen haben sollte, während es sehr leicht zu verstehen ist, wie spätere Schriftsteller dazu kamen, den Namen des Remigius einzusetzen, auch wenn ihnen sowenig wie uns davon etwas bekannt war. Dass der Brief des Remigius an Chlodovech (*Bouquet*, Recueil des Histoirens des Gaules et de la France, II, 51) vor dessen Taufe geschrieben sei, ist unmöglich; wie könnte Remigius an den Heiden schreiben: „sacerdotibus tuis honorem debebis deferre“? (Vgl. *Waitz*, II, 51). Trotzdem nehmen noch *Lecoy de la Marche* (Bibliothèque de l'Ecole des chartes, 1866, 6ème Série, II, 59) und ihm folgend *Friedrich*, II, 88, an, dass der Brief in den Anfang der Regierung Chlodovechs falle. Bei letzterm tritt Remigius gar als defen-

die frühere Verbindung seines Vaters mit den Römern, seine eignen Familienverhältnisse, der Glauben der römischen Bevölkerung, unter der er lebte, auf die katholische Kirche hin, und wenn es auch von Seiten der Arianer nicht an Versuchen fehlte, ihn für ihr Glaubensbekenntniss zu gewinnen[1]), so konnte er doch, sobald er den Entschluss gefasst hatte, Christ zu werden, kaum schwanken, nach welcher Seite er sich wenden sollte.

Man hat ausserordentlich viel darüber geschrieben, welche Motive, ob politische, ob religiöse, ob beide vereint, Chlodovech bestimmt haben, zur Taufe zu schreiten. Alle diese Erörterungen erscheinen überflüssig und bleiben resultatlos, weil uns über seine Bekehrung nur sagenhafte oder nachträglich gefärbte Berichte vorliegen. Aus seinen spätern Thaten können wir nur entnehmen, dass das Christenthum, wenn dessen Glaubenssätze auch von ihm angenommen wurden, auf seine sittlichen Anschauungen und seinen Charakter nur sehr wenig Einfluss ausgeübt hat und ihn nicht zurückhielt vor der Begehung der schändlichsten Mordthaten. Selbst stammverwandte fränkische Gaukönige, die ebenfalls durch die Taufe in die katholische Kirche eingetreten waren, fielen, wenn sie ihm verdächtig wurden,

---

sor civitatis auf. Am wahrscheinlichsten dürfte die Vermuthung von *Junghans* sein, dass das Schreiben gar nicht an Chlodovech, sondern an einen seiner Söhne, deren Regierungsantritt Remigius noch erlebte, gerichtet sei (a. a. O., S. 142).

[1]) Es geht dies aus dem Schreiben des Bischofs Avitus von Vienne an ihn hervor (Aviti Ep. 41, p. 56): „Vestrae subtilitatis acrimoniam quorumcunque schismatum sectatores sententiis suis .... christiani nominis nisi sunt obumbratione velare.“ Die Schwester Chlodovechs, Lanthechildis, war vor Chlodovechs Taufe Arianerin geworden. *Gregor. Tur.*, II, 31. Der Zweifel *Jahns*, II, 137, an dieser Nachricht ist doch kaum begründet. Eine andere seiner Schwestern, die Theodorich den Grossen heirathete, erscheint wenigstens später als Arianerin, *Gregor*, III, 31.

seinen Mordbefehlen anheim. Auch der geheiligte priesterliche Charakter, den sie, wenn auch widerwillig, angenommen hatten, hielt die mörderische Hand nicht ab.[1]) In wieweit politische Erwägungen auf den Entschluss Chlodovechs einwirkten, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls benutzte er die günstige Stellung, in welche er als erster katholischer König der Germanen gelangt war, in ausgedehntestem Maasse zur Förderung seiner politischen Pläne und zur Befriedigung seines Ehrgeizes. Die katholische Kirche versäumte auch nicht, sofort dem neugewonnenen Sohne die Aufgabe zuzuweisen, zu der ihn Gott bestimmt habe. Avitus von Vienne beeilt sich, ihn zu begrüssen und die Wünsche und Hoffnungen des burgundischen Episcopats ihm auszudrücken. Die Ausbreitung des Christenthums nicht nur unter den Franken, sondern unter allen noch heidnischen Völkerschaften sei ihm anvertraut. Der Glanz seines Diadems leuchte den Gegenwärtigen, der Glanz seiner Majestät den Abwesenden. Die ganze Erde feiere den

---

[1]) Nach *Gregor*, II, 41, liess Chlodovech den fränkischen König Chararich und seinen Sohn hinterlistig gefangen nehmen, den Vater zum Priester, den Sohn zum Diakon ordiniren. Später lässt er sie beide auf einen Verdacht hin ermorden. Die Geschichte ist allerdings mit Sagen durchwoben, so dass es schwer ist, den historischen Kern bloszulegen. In dem von Gregor gegebenen Zusammenhang muss diese That in die letzte Zeit von Chlodovechs Regierung fallen. Als Motiv der Feindschaft gegen Chararich gibt aber Gregor an, dass dieser Chlodovech in dem Kriege gegen Syagrius nicht unterstützt habe. Chlodovech müsste also über zwanzig Jahre seinen Groll mit sich herumgetragen haben, welchen er gleich zu befriedigen die Macht hatte (*Junghans*, S. 117). Nimmt man an, dass die Gefangennahme des Chararich unmittelbar nach Besiegung des Syagrius erfolgt sei, so würde sich daraus ergeben, dass fränkische Gaukönige schon vor Chlodovech zum Christenthum übergetreten seien. Hält man an der von Gregor angegebenen Zeitfolge fest, so zeigt die Geschichte, wenn sie überhaupt Glauben verdient, dass nach Chlodovechs Taufe auch andere, noch selbständige Frankenfürsten den Katholizismus annahmen.

Fortgang der glücklichen Triumphe, welche durch ihn sein Land gewinne. Auch sie, die Katholiken Burgunds, berühre sein Glück. „Denn wo Ihr auch kämpft, siegen wir.“ Nun glänze auch über dem Westen das Licht der neuen Morgenröthe, welche in dem Könige aufgegangen sei. [1])

Nicht weniger verheissend und verlockend war das Schreiben, mit dem der römische Bischof, Anastasius II., Chlodovech beglückwünschte. Gott habe ihn der Finsterniss entrissen. Sein Beruf sei es, seine Mutter, die Kirche, zu erfreuen und ihr in der Zeit der Bedrängniss, wo das Schifflein Petri von wilden Wogen einhergetrieben werde, beizustehen. Gott habe ihn erhöht, damit er die Kirche schützen und mit dem Helm des Heiles den Sturm der drängenden, pestbringenden Feinde abschlagen könne. Gott werde ihn und sein Reich beschützen und seinen Engeln befehlen, dass sie ihn auf allen seinen Wegen bewachen. Den Sieg werde der Herr ihm verleihen über alle seine Feinde im ganzen Umkreis. [2])

Chlodovech als Vorkämpfer des Katholizismus und seine Politik.

Es ist schon früher erwähnt worden, wie in den arianischen Reichen Galliens seit Chlodovechs Taufe die Bischöfe und die Geistlichkeit mehr und mehr ihre Sympa-

---

[1]) *Avitus*, Ep. 41 (p. 57). „Siquidem et occiduis partibus in rege non novo novi jubaris lumen effulgurat ... ut quia deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet, ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali adhuc ignorantia constitutas nulla pravorum dogmatum germina corruperunt, de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis... Radiate perpetuum praesentibus diademate, absentibus majestate. Successus felicium triumphorum, quos per vos regio illa gerit, cuncta concelebrant. Tangit etiam nos felicitas: quotiescumque illic pugnatis, vincimus.

[2]) Anastasius II. an Chlodovech von 497. *Jaffé*, n. 465; *Thiel*, I, 624. „...Laetifica ergo... matrem tuam et esto illo in columnam ferream ... Perge igitur.. ut Deus omnipotens serenitatem tuam et regnum coelesti protectione prosequatur et angelis suis mandet, ut custodiant te in omnibus viis tuis et det tibi in circuitu de innimicis tuis victoriam.“

thien für die Franken offenbarten. Unter ihrer Einwirkung musste auch in der römischen Bevölkerung eine Hinneigung zu den Franken sich geltend machen und die Herrschaft des katholischen Barbaren statt der Ketzer als wünschenswerth erscheinen. Wenn wir Gregor von Tours Glauben schenken dürfen, so hatte Chlodovech sich selbst als Vorkämpfer für den Katholizismus proklamirt, es als seine Aufgabe bezeichnet, die Arianer mit Gottes Hilfe aus Gallien zu vertreiben. Nach Gregors Erzählung verkündet er seinem Heere im Jahre 507 den Glaubenskrieg gegen die Westgothen und Gott gab ihm den Sieg, weil er den wahren Glauben vertheidigte.[1]) Indessen zeigen die Thatsachen, die für die Beurtheilung Chlodovechs meist zu sehr ausser Acht gelassen werden, dass er von katholischem Fanatismus keineswegs erfüllt war und dass er, wenn er wirklich in der von Gregor berichteten Weise sein Heer zum Kampf gegen die Westgothen angestachelt hat, weit entfernt war, sich selbst von dem Hass gegen die Arianer leiten zu lassen. Denselben Krieg, den er als Glaubenskrieg gegen die Arianer begonnen haben soll, unternahm er im Bündniss mit den arianischen Burgundern, nachdem er nicht lange vorher mit dem arianischen König der Westgothen selbst einen trügerischen Freundschaftsbund geschlossen hatte.[2]) Und nachdem der burgundische König das katholische Bekenntniss angenommen hatte und die katholische Kirche zur herrschenden in Bur-

---

[1]) *Gregor*, II, 37. „Igitur Chlodovechus rex ait suis: valde moleste fero, quod hi Ariani partem teneant Galliarum. Eamus cum dei adjutorio et superatis redigamus terram in ditionem nostram ...“ II, 40. „Prosternebat.. quotidie deus hostes ejus sub manu ipsius... eo quod ambularet recto corde coram eo et faceret, quae placita erant in oculis ejus.“ Vgl. auch III, Prooem.

[2]) *Gregor*, II, 38. Ueber das Bündniss der Burgunder mit Chlodovech vgl. *Junghans*, S. 75 fg.; *Binding*, I, 192 fg.; *Jahn*, II, 224 fg.

gund geworden war, verbündeten sich die Söhne Chlodovechs mit den arianischen Ostgothen, um das katholische Reich zu zerstören.[1])

So wenig waren Glaubenseifer und religiös-kirchliche Zwecke die Beweggründe der Politik Chlodovechs und seiner Söhne. Chlodovech benutzte soviel wie möglich die religiöse Spaltung, welche in dem westgothischen und burgundischen Reiche die Beherrschten von den Herrschenden trennte und einem Eroberer die Bahn öffnete. Er lieh gefällig sein Ohr den Rathschlägen und Aufforderungen der katholischen Bischöfe, welche ihm als Rathgeber zur Seite standen[2]) und, auf das Wort des Papstes gestützt,

---

[1]) Ueber das Bündniss der Franken mit den Ostgothen im Jahre 523 gegen Burgund *Procop.*, De Bello Gothico I, 12. Allerdings ist es sehr bestritten, auf welchen fränkisch-burgundischen Krieg sich diese Nachricht bezieht. Vgl. darüber die verschiedenen Ansichten bei *Jahn*, II, 221. *Junghans*, S. 72 und *Binding*, I, 252, wollen sie auf den Krieg von 523, *Jahn*, II, 221, auf den Krieg vom Jahre 500 deuten. Dass die Franken mit den Ostgothen gar kein Bündniss abgeschlossen hätten, Procop eine falsche Nachricht berichte, wird ohne genügenden Beweis von *Binding*, I, 253 und *Jahn*, II, 249, behauptet. *Cassiodor*, VIII, 10, steht in keinem unvereinbaren Widerspruch mit Procop. Jedenfalls ist soviel sicher, dass Franken und Ostgothen gemeinschaftlich die Burgunder bekämpften.

[2]) Von einzelnen Bischöfen wird uns ausdrücklich berichtet, dass sie in einem nähern Verkehr zu Chlodovech gestanden haben, so vor allem von Remigius von Reims, dessen Trostschreiben über den Tod von Chlodovechs Schwester uns erhalten ist (*Bouquet*, IV, 51). Vedastus, den Remigius auf den restaurirten Bischofssitz zu Arras erhob, war gratus penes aulam regiam (Vita S. Vedasti, *Boll.*, Act., 6. Febr., II, 792). Melanius von Rennes wird als Chlodovei strenuus consiliarius bezeichnet (Vita S. Melanii, *Boll.*, Act., 6. Januar, I, 328). Der heilige Eptadius, für dessen Erhebung zum Bischof von Auxerre Chlodovech ein ganz besonderes Interesse gezeigt hat, muss ihm doch wohl persönlich näher gestanden haben (Vita S. Ept., *Boll.*, Act., 24. August, IV, 778). Der Priester Euspicius, auf dessen Fürbitte Chlodovech die belagerte Stadt Verdun verschonte, musste sich als sein Begleiter dem Heereszug anschliessen (Vita S. Maximini, c. 11,

ihm häufig genug den Sieg über seine Feinde ringsum verkündet haben werden; aber es ist im Widerspruch mit den Thatsachen in Chlodovech einen katholischen Glaubenshelden zu feiern, der im Dienste Gottes seine Feinde niederzuschlagen und zu ermorden sich berechtigt glaubte.[1])

Er befördert und schützt die kirchlichen Interessen.

Wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, dass Chlodovech mit der Taufe auch wirklich den alten Götterglauben abgethan und von nun an dem christlichen Glauben, wie er ihm durch die katholischen Bischöfe übermittelt wurde, lebte und in ihm die höhere Macht des Christengottes anerkannte. Wir sehen ihn Kirchen bauen[2]) und Geistlichen den Grund und Boden schenken, um Klöster zu errichten.[3]) Die Bisthümer im nördlichen Gallien, die

---

Boll., Act., 28. Juli, V, 76). Die Belagerung Verduns wird zwar in der Regel in den Anfang von Chlodovechs Regierung gesetzt (*Junghans*, S. 31; *Waitz*, II, 63, Note 2), muss aber, wenn der Vita überhaupt Glaubwürdigkeit beigemessen wird, nach der Taufe Chlodovechs stattgefunden haben, da der König nach der Unterwerfung der Stadt sich in die Kirche begibt und Gott dankt (c. 5 ...gratias in ecclesia Deo reddidit, p. 75). Vgl. *Digot*, Histoire du Royaume d'Austrasie (1863), I, 370. — Andere Erzählungen von dem Verkehr Chlodovechs mit katholischen Bischöfen, wie sie von *Pétigny*, Études sur l'Epoque Méroving., II, 647—661, zusammengestellt sind, haben ihre Quelle nur in spätern, unglaubwürdigen Heiligenleben.

[1]) Auch in neuerer Zeit wird Chlodovech noch häufig genug als Glaubensheld, als erster Begründer eines christlich-germanischen Königthums, dessen Beruf in dem Kampf gegen Ketzerei und Heidenthum bestehe, gefeiert. Siehe *Friedrich*, Kirchengeschichte, II, 83 fg. Geradezu eine Verherrlichung der Religionskriege und der als solcher dargestellten Kriege Chlodovechs gibt *Ozanam* (La Civilisation chez les Francs. Oeuvres Complètes, IV, 61), dessen geistreiches und gelehrtes Werk nur zu sehr von einem hochfliegenden, katholischen Idealismus beherrscht wird.

[2]) Vita S. Melanii „...multas a fundamentis construxit ecclesias desertasque restauravit et monosteria quaedam fabricavit."

[3]) Schenkungsurkunde für Euspicius und Maximinus. Mon. Germ. Diplomata (1872), p. 1, n. 1.

unter der Herrschaft der heidnischen Franken eingegangen waren, werden wieder hergestellt und neu besetzt.[1]) Durch seinen Befehl werden in den Kriegen gegen die Westgothen die Kirchen und Geistlichen vor der Beutegier und der Mordlust des zum Theil noch heidnischen Heeres geschützt und, wenn es dem König auch nicht immer gelingt, seine wilden Schaaren vor der Zerstörung katholischer Kirchen und der Misshandlung katholischer Geistlicher zurückzuhalten[2]), so ist er wenigstens bemüht, mit durchgreifender Strenge das kirchliche Eigenthum zu schützen.[3]) Von besonderem Interesse sind die Massregeln, welche Chlodovech traf, als er im Jahre 507 mit seinem Heere das westgothische Gebiet betrat. Ihr Inhalt ist uns überliefert in einem Schreiben des Königs, das er nicht lange nach dem gothischen Krieg an die Bischöfe des eroberten Gebiets gerichtet hat. Er sicherte zunächst allen Geistlichen, den gottgeweihten Jungfrauen und Witwen sowie den Söhnen der Geistlichen und Witwen, die mit ihnen in ihren Häusern wohnten, Schutz vor Gewalthat und Freiheit von Kriegsgefangenschaft zu. Auch die Kirchensklaven sollen nicht geschädigt oder fortgeschleppt werden. Ferner aber wurde für bestimmte Gegenden, wohl in einem nähern oder weitern Umkreis um die Kirchen, ein besonderer Königsfriede verkündet, der auch

---

[1]) Das Bisthum Arras ward wiederhergestellt, und mit dem Bisthum Cambrai unter einen Bischof gestellt. Vita S. Vedasti. Gallia Christiana, III, 322.

[2]) Gewaltthaten fränkischer Krieger in gothischem Gebiet gegen Kirchen und Klöster melden die Vita S. Maxentii (*Boll.*, Acta Sanct., 26. Juni, V, 170); sowie *Gregor. Tur.*, II, 37; Misshandlungen des heiligen Leobinus in dem Kloster auf Insula Barbara bei Lyon durch die Franken, deren Raubsucht er nicht befriedigen konnte, die Vita S. Leobini episcopi Carnotensis, c. 5 (*Mabillion*, Acta Sanct. Ord. Bened., I, 124).

[3]) *Gregor. Tur.*, II, 37.

allen Laien zu gute kam. Wurden Laien aus dem befriedeten Bezirk gefangen genommen, so sollen sie, sofern diese Thatsache durch ein Schreiben des Bischofs erwiesen ist, sofort freigelassen werden. Den Laien, die in andern, nicht in dem Frieden eingeschlossenen Gebieten gefangen genommen wurden, können die Bischöfe Empfehlungsbriefe nach Belieben zusenden, wohl um ihre Loskaufung zu erleichtern. [1])

So treten überall die Achtung und Ehrfurcht hervor, welche Chlodovech der Kirche und ihren Dienern erwies. Ueberall zeigt sich die Dankbarkeit, welche er den Bischöfen für die Unterstützung und Sympathien, die die fränkische Eroberung bei ihnen im gothischen und burgundischen Reiche findet, schuldig zu sein glaubt. Der Gott „der Römer" wie die Arianer die Katholiken nannten [2]), ist es, welcher ihm zum Siege verhalf, und zu dem er desshalb seine Dankgebete emporsendet. Aber keineswegs ist es die

---

[1]) *Bouquet*, IV, 54. Der Brief ist zum Theil schwer verständlich und hat bisher noch nicht die genügende Beachtung erhalten. Doch hat *Junghans*, S. 84, richtig vermuthet, dass darin Gebiete, denen ein besonderer Königsfriede verliehen ist, von den andern Gebieten unterschieden werden. Nachdem vorher von dem Schutz der Geistlichen u. s. w. und der Kirchensklaven die Rede gewesen, fährt das Schreiben fort: „De caeteris quidem captivis laicis, qui extra pacem sunt captivati et fuerint approbati, apostolia cui volueritis arbitrii vestri est non negandum. Nam de his, qui in pace nostra ... subrepti fuerint, si veraciter agnoscitis, vestras epistolas de anulo vestro infra signatas sic ad nos omnimodis dirigatis et a parte nostra praeceptionem latam noveritis esse firmandam." (Ueber die apostolia vgl. Concil von Nîmes von 394, c. 1.) In derselben Weise hat der Sohn Chlodovechs, König Theodorich, als er im Jahre 532 den Aufstand in der Auvergne niederschlug, das Gebiet von 7 Meilen im Umkreis von der Kirche von Brioude in seinen besondern Frieden genommen. *Gregor. Tur.*, De Miraculis S. Juliani, c. 13: „Praeceperat rex, ne in septimo a basilica milliario quis vim inferret."

[2]) *Gregor. Tur.*, De Gloria Martyrum, I, c. 25, 79, 80.

katholische Kirche, welcher er seine Waffen zu Gebot stellte. Nicht um die Ketzer zu vertilgen und den wahren Glauben zu verbreiten, überzog Chlodovech mit Krieg alle seine Nachbaren, nicht um dem Christenthume bei den heidnischen Franken den Eingang zu verschaffen, mordet er die stammverwandten fränkischen Fürsten. Ein unbezähmbarer Ehrgeiz, ein wilder Eroberungstrieb waren es, die, sofern wir aus den uns überlieferten Thatsachen einen Schluss ziehen dürfen, Chlodovech beseelten und ihn zum Gründer des grossen fränkischen Reiches machten.

II. Die Kirche und das fränkische Königthum.

Die königliche Gewalt der Merowinger.

Durch die Gründung des fränkischen Reichs in Gallien war die katholische Kirche in eine neue, ihr bisher unbekannte Lage gekommen. Sie befand sich gegenüber einem kräftigen, mächtig aufstrebenden und seine Macht erweiternden Königthum und dieses Königthum war ein katholisches. Es bekannte laut als seine Aufgabe, die katholische Kirche zu schützen und zu schirmen. Nicht als Nachfolger der römischen Kaiser, sondern kraft eignen Rechts und aus eigner Machtvollkommenheit übte der fränkische König eine fast unbeschränkte Staatsgewalt aus über das ganze weite Reich, das vom Mittelmeere bis in die Wälder Thüringens, vom atlantischen Ocean bis über die Grenzen Alamanniens hinaus durch Krieg und Eroberung von Chlodovech und seinen Söhnen gegründet worden war. Nach der Vereinigung Burgunds (534) und der ostgothischen Landestheile im Süden (536) mit dem Reiche war ganz Gallien, mit Ausnahme des westgothischen Septinaniens, den Frankenkönigen unterthan. Ihrer Herrschaft gehorchten gleichmässig Romanen wie Germanen. An Stelle der verkommenen und unbrauchbaren römischen Verwaltungsmaschine mit ihrem verwickelten Räderwerk und zahlreichen bureaukratischen

Beamten war die einfache und stramme Heeres- und Gerichtsverfassung getreten, in der alle Unterthanen des Königs ohne Unterschied der Abstammung dem im König verkörperten Staate ihre Dienste zu leisten hatten. Mit unbeschränkter Machtvollkommenheit setzte der König die Vorsteher des Gerichts und die Führer des Aufgebots, die Grafen, ein und ab und, wie er seine Knechte zu den höchsten Aemtern des Reichs erheben konnte, so haben auch alle Beamte nur seinen Befehlen zu gehorchen. Sein Befehl ist von jedem Unterthan zu befolgen. Denn jeder Unterthan, Römer und Franke wie der Angehörige anderer Stämme, hat dem König den Eid der Treue zu leisten. Wer den königlichen Befehl nicht achtet, den trifft die Strafe des nicht beachteten königlichen Bannes. Der königliche Bann ist die vom König ausgeübte Staatsgewalt. Der Befehl des Königs ist der Staatswille, seine Nichtbeachtung desshalb mit Strafe bedroht. Und wie der König in dem einzelnen Fall seinen Befehl durch die Bannstrafe erzwingt, so sind auch die von ihm gegebenen Gebote und Verbote Gesetze, deren Uebertretung mit der Strafe des Bannes bedroht ist. Dem König steht das Recht der Gesetzgebung zu.[1] War der

Gesetzgebungsrecht der Könige.

---

[1]) Das Wesen des königlichen Bannes und seine Funktionen haben ein neues Licht erhalten durch die ausgezeichneten Untersuchungen *Sohms* (Fränkische Reichs- und Gerichtsverfassung, 1871, S. 103 fg.). Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten der fränkischen Verfassung einzugehen, jedoch ist es auch für unsern Gegenstand wichtig, einen Punkt zu erörtern: nämlich das königliche Gesetzgebungsrecht. *Boretius* gab durch seine Bemerkungen in der Schrift über die Capitularien im Langobardenreich (1864), S. 15 fg., zu der Ansicht Veranlassung, dass die von dem fränkischen König einseitig erlassenen Capitularien mit dem Tode des Gesetzgebers ausser Kraft getreten, nur für die Regierungszeit desselben erlassen worden seien. *Boretius* hat nun zwar neuerdings (Beiträge zur Capitularienkritik, 1874, S. 60 fg.) erklärt, dass man ihn missverstanden habe und er nur habe sagen wollen: „der König konnte sich über Volksrecht nicht hinwegsetzen;

König auch dann, wenn es sich um Abänderung des alten Gewohnheitsrechts des fränkischen Volkes handelte, nicht

---

einseitig von ihm erlassene Normen konnten auch einseitig von spätern Königen abgeändert und aufgehoben werden, während sie vom Volksrecht abzugehen sich nicht für berechtigt halten konnten.“ Indessen hat die Theorie, welche man in der ersten Schrift von Boretius entwickelt zu finden glaubte, zahlreiche und gewichtige Anhänger gefunden; so insbesondere *Sickel*, Acta regum et imperatorum Karol. (1867), I, 408; *Brunner* in *Holzendorff*, Encyclopädie der Rechtswissenschaft (1869), S. 151; *Sohm*, S. 102; *Bethmann-Hollweg*, Der germanisch-romanische Civilprocess im Mittelalter (1871), II, 59. Der Letztere findet zwar die von Boretius angeführten Gründe nicht ausreichend, den entscheidenden Beweis für die Richtigkeit der Theorie aber in der Bestätigung, welche Karl der Grosse den von seinem Vater, König Pippin, erlassenen Capitularien ausdrücklich zu ertheilen für nöthig fand. Capitulare von 779, c. 12 (*Pertz*, Mon. Germ. Leg., I, 37): „Capitula vero, quae bonae memoriae genitor noster in sua placita constituit et in synodis, conservare volumus.“ *Sohm* hat (Jenaer Literaturzeitung, 1874, S. 469), gerade unter Bezugnahme auf das von Bethmann angeführte Capitulare, die Theorie, als deren Urheber früher Boretius galt, wieder aufgenommen und gegen Boretius jetzige Ansicht vertheidigt. Dabei wird jedoch von ihm übersehen, dass das Capitulare im 11. Jahr der Regierung Karls des Grossen erlassen ist. Selbstredend kann Karl der Grosse es nicht 10 Jahre und länger zweifelhaft gelassen haben, ob er die Capitularien seines Vaters bestätigen will oder nicht. Wäre zu einer weitern Giltigkeit seine Bestätigung nothwendig gewesen, so hätte sie sofort bei dem Regierungsantritt erfolgen müssen. Es ergibt sich also, dass das Capitulare von 779 zur Stütze der Ansicht, dass die Capitularien nur für die Lebenszeit des Gesetzgebers Kraft gehabt hätten, nicht verwerthet werden kann. Das Capitular schärft nur die Beobachtung der Gesetze Pippins ein, wie an zahlreichen andern Stellen die Beobachtung der Gesetze des regierenden Königs eingeschärft werden. In dem Capitulare Aquitanicum, das Karl der Grosse unmittelbar nach dem Tode seines Vaters 768 publizirte, wurden von ihm allerdings die von Pippin kurz vorher erlassenen Bestimmungen von neuem wiederholt und eingeschärft (*Sickel*, Acta II. Regesten. Pippin, n. 26 [vgl. S. 218]. Mon. Germ. Leg., II, 13). Aber diese neue Publikation eines vom Vater gegebenen Gesetzes erklärt sich aus den besondern Verhältnissen des eben erst unterworfenen Aquitaniens. Es war eine für einen besondern Fall getroffene Maassregel und wurde auch späterhin

unbeschränkt, sondern bedurfte er hierzu der Anerkennung des Volkes, dass die neue Vorschrift in Zukunft an die Stelle des alten Rechts treten solle, so war er doch im übrigen in der Ausübung des Rechtes der Gesetzgebung nicht an die Mitwirkung des Volkes oder der Grossen des Reichs gebunden. Thatsächlich wurden freilich die meisten Gesetze mit den Optimaten des Reichs auf den Märzfeldern vereinbart. Es waren dies wirkliche Gesetze, welche zum Theil die wichtigsten Verhältnisse des Staats- und Verwaltungsrechts regelten, Vorschriften über das gerichtliche Verfahren gaben, tiefeingreifende Neuerungen auch in dem Privatrechte vornahmen. Vor allem aber wurden durch sie die Rechtsverhältnisse der Kirche geordnet, soweit eine Abänderung des bestehen-

---

als solche bezeichnet. Im Jahre 789 wird von Karl das Capitulare angeführt als „illud edictum, quod domnus et genitor noster Pippinus instituit et nos in postmodum per nostros missos conservare et implere jussimus“ (*Sickel*, K. 123. Mon. Germ. Leg., II, 14). Das Capitulare Pippins von 768 zeichnete sich also gerade dadurch von den andern Capitularien aus, dass es von Karl besonders bestätigt worden war, während wir wissen, dass alle Capitularien Pippins nach seinem Tod in Geltung geblieben sind. Dass der Nachfolger die Normen seines Vorfahrens zu beachten habe und deren Gültigkeit nicht erst seiner besondern Bestätigung bedürfen, sagt übrigens im 9. Jahrhundert Hincmar von Reims in einer bisher nicht beachteten Stelle ausdrücklich: „Actio quae ab auctore inchoata est, ut ab haeredibus peragenda est: quisque ita praedecessorum (regum) suorum bene statuta debent in omnibus conservare, sicuti sua constituta a suis successoribus cupiunt conservari“ (De Divortio Lotharii regis. Opp. ed. *Sirmond*, Paris 1645, I, 627). Wenn *Bethmann*, a. a. O., es als allgemein germanische Vorstellung bezeichnet, dass der Wille der Person nicht über ihre Lebenszeit hinausreiche, so lässt sich dies aus den Quellen nicht nachweisen. Auch die Entwickelung des deutschen Rechts steht damit im Widerspruch. Für die entgegengesetzte Vorstellung, dass die Nachfolger verpflichtet sind, den Willen der Vorfahren auszuführen, ist charakteristisch die Aeusserung König Chariberts bei *Gregor. Tur.*, IV, c. 26. „. . . Frendens rex . . dicit: putasne, quod non est super quisquam de filiis Chlothocharii regis, qui patris facta custodiat?“

den römischen Rechts dem König nothwendig erschien oder neue Grundsätze in das Staatskirchenrecht eingeführt werden sollten. War die von dem königlichen Gesetz aufgestellte Vorschrift durch keine besondere Strafandrohung selbst geschützt, so wurde ihre Verletzung als ein Bannfall behandelt und mit der regelmässigen Bannstrafe von 60 Solidi geahndet. Doch konnte der König die Summen verdoppeln, verdreifachen, ja verfünffachen und verzehnfachen. Neben diesem ordentlichen Königsbann stand der grosse Königsbann von 100 Solidi, welcher in wichtigen Fällen ebenfalls von dem König verzehnfacht wurde.[1])

Die von dem König erlassenen Befehle und Gesetze waren für jeden Unterthan des Reichs verpflichtend. Der König herrschte und erliess Gesetze kraft Reichsrecht, nicht kraft Stammesrecht. Lebte auch im fränkischen Reich jeder Angehörige zunächst nach den Bestimmungen seines Stammes- und Gewohnheitsrechts, so waren doch die von dem König gegebenen Gesetze Reichsrecht und für jeden verbindlich. Wenn nach der im Volke lebendigen Rechtsüberzeugung der König nicht einseitig das alte Volksrecht abändern durfte, so ist dies sicher doch thatsächlich häufig genug geschehen. Die Macht des Königs war kraft des Bannes stark genug, um dieser Rechtsüberzeugung zuwider das Recht des Volkes nach seinem Willen zu gestalten.[2])

---

[1]) Siehe insbesondere *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 171 fg. Zu dem von ihm beigebrachten Beleg des Bannes von 1000 Sol. kommt noch als ein weiteres interessantes Beispiel *Gregor. Tur.*, IV, 26. Bischof Leontius von Bordeaux, der die von König Chlothar vorgenommene Ernennung eines Bischofs von Saintes nach dem Tode des Königs nicht mehr anerkennen wollte, ward von dem Nachfolger, König Charibert, mit dem Banne von 1000 Sol. belegt, die übrigen Bischöfe der Provinz, die sich ihrem Metropoliten angeschlossen hatten, mit geringern Bannstrafen.

[2]) Vgl. insbesondere *Boretius*, Beiträge, S. 20–29, dem im wesent-

Die Kraft dieses von Chlodovech begründeten, mächtigen Königthums wurde freilich bald durch die immer sich

Verfall des Reichs.

---

lichen beizustimmen ist. Dagegen ist der von *Sohm*, S. 102, aufgestellte Satz, dass der König das Recht der Gesetzgebung nicht gehabt, die Gesetzgebung überhaupt nicht in der Staatsgewalt enthalten gewesen sei, die Capitula nicht Rechtsnormen, sondern Normen für die Ausübung der königlichen Gewalt enthalten, unserer Ansicht nach nicht erwiesen. Normen für die Ausübung der königlichen Gewalt können ebenfalls Rechtsnormen sein. Ferner aber enthalten die Edikte der merowingischen Könige zum grossen Theil Normen, welche die rechtlichen Verhältnisse der Staatsangehörigen unter einander regeln, also doch jedenfalls Rechtsnormen sind. Wir verweisen nur auf den sogenannten Pactus Childeberti et Chlotharii (Mon. Germ. Leg., I, 7, 11. *Boretius* in der Lex Salica, herausgegeben von *Behrend*, S. 101 fg.), die Decretio Childeberti II. (Mon. Germ. Leg., I, 9) u. s. w. Richtig erscheint nur, dass nach der Volksüberzeugung der König das alte Stammesrecht nicht einseitig abändern sollte, sondern dass Gesetze, welche eine solche Abänderung enthielten, der Anerkennung der Stammesgenossen bedurften. Das consentire oder convenire, welches so häufig als bei Abfassung der Gesetze stattfindend hervorgehoben wird, hat aber nicht die Bedeutung, dass das Gesetz, wie *Boretius*, S. 11, sagt, als ein Vertrag zwischen den Volksgenossen betrachtet wurde, sondern drückt nur aus, dass eine Vorschrift als eine Rechtsvorschrift künftig anerkannt werde. Der Beweis hierfür wird erbracht durch zahlreiche Stellen, in welchen consentire nicht zustimmen, sondern nur anerkennen, dass etwas Recht sei, bedeuten kann. Cap. Episcoporum, c. 781 (Mon. Germ. Leg., I, 237), c. 5. „...ut unusquisque justitiam dominorum nostrorum regum et eorum rectum consentiat.“ Cap. Aquisgran. von 802 (Mon. Germ. Leg., I, 90), c. 14. „...ut episcopi... comitesque unanimes invicem sint consentientes legem ad judicium justum terminandum.“ Ferner Cap. quae in lege Salica mittenda sunt von 803 (Mon. Germ. Leg., I, 113), c. 2; Admonitio Karoli regis auf dem Convent von Mersen von 847 (Mon. Germ. Leg., I, 395), c. 4. Auch in dem vielcitirten Schreiben Karls des Grossen an Pippin von 807 (Mon. Germ. Leg., I, 150), heisst consentire nur anerkennen, nicht zustimmen, „...quaedam capitula... per aliqua loco aliqui ex nostris et vestris dicant, quod nos nequaquam illis hanc causam ad notitiam per nosmetipsos condictam habeamus, et ideo nolunt eis obedire nec consentire neque pro lege tenere.“ Man will die Capitel nicht befolgen, „weil wir sie nicht zur Kenntnissnahme ver-

wiederholenden Theilungen des Reichs unter die Söhne nach dem Tode eines Königs geschwächt. Das Reich zerfiel in mehrere Königreiche, von denen ein jedes selbstständig regiert wurde, und verlor in den häufigen Bruder- und Bürgerkriegen unter den Theilreichen innere Einheit und staatliche Ordnung. In den kurzen Zwischenräumen, in denen das Reich wieder in einer Hand vereinigt war (550—561 unter Chlothar I. und 613—628 unter Chlothar II.), konnte die Staatseinheit nicht so weit erstarken, um weitere Zersplitterungen zu verhüten. Seit der Mitte des 7. Jahrhunderts nimmt der Verfall der königlichen Macht und damit des Reichs selbst immer mehr zu. Die weltliche und geistliche Aristokratie ward immer mächtiger und beschränkte mehr und mehr die thatsächliche Ausübung der Staatsgewalt durch die Könige. Sie führte das Reich einer völligen Anarchie entgegen. Erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts und im Anfang des 8. Jahrhunderts ward die Existenz und die Einheit des Reichs gerettet durch die kräftige Hand der Pippiniden, die einstweilen den Sprösslingen des merowingischen Hauses den Königstitel noch liessen, selbst aber alle königlichen Rechte ausübten, die übermächtig gewordene Aristokratie niederwarfen, das Land vor äussern

---

kündigt haben" (*Beseler*, Ueber die Gesetzeskraft der Capitularien 1871, S. 10). Von Genehmigung kann hier nicht die Rede sein, sondern nur von Anerkennung. Den Capiteln fehlte nicht die Zustimmung des Volkes, sondern die Publikation. Desshalb weist der Kaiser auch Pippin an, sie bekannt zu machen (ut ... ea nota facias). In einem in einigen Handschriften der Sammlung des Ansegisus enthaltenen Capitular wird ausdrücklich gesagt, dass die Bannstrafe nicht verhängt werden darf, wenn nicht vorher die königlichen Capitularien Allen bekannt gemacht worden seien. „Et non prius bannum exigant a quoquam homine, donec omnibus haec nota fiant." Desshalb sollen die missi und jeder Beamter sie in seinem Amtsbezirk vor dem Volke vorlesen lassen (haec capitula relegi faciant coram populo). *Ansegisus* IV, 69^b (Mon. Germ. Leg., I, 319).

Feinden schützten und aus der Hand der Araber retteten. Sie stellten die alte königliche Gewalt wieder her, die jetzt aber nicht von dem König, sondern von seinem ersten Beamten mit eigner Machtvollkommenheit ausgeübt wurde.

Während in Folge dieser Entwickelung thatsächlich die Stellung der geistlichen Grossen im merowingischen Reich sich wesentlich veränderte, blieben doch bis zum Untergang der Dynastie die in der Zeit seiner Gründung gegebenen Normen über die rechtlichen Verhältnisse der Kirche zum König und zum Staate in Kraft und wurden selbst zur Zeit des Verfalls der Monarchie festgehalten. Es ist eine überraschende Erscheinung, dass in diesen Jahrhunderten, in welchen die Rohheit und Wildheit der Sitten einen kaum glaublichen Grad erreichten, in welchen die im 5. Jahrhundert in Gallien noch blühende römische Cultur fast vollständig abstarb und nur wenige Keime einer geistigen Bildung für bessere Zeiten gerettet wurden, dass in diesen Jahrhunderten von der Staatsgewalt feste und bestimmte Normen aufgestellt und durchgeführt wurden. Zeigt uns die politische Geschichte des merowingischen Reichs vielfach nur das trübe Gewirr der sich bekämpfenden Elemente und die furchtbaren Ausbrüche der wildesten Leidenschaften, durch welche das Königsgsschlecht selbstmörderisch sich und das Reich zu Grunde richtete, so treten uns in den Institutionen des Reichs klare Grundgedanken entgegen, die in ihrer Einfachheit und Folgerichtigkeit Zeugniss ablegen für den hohen staatenbildenden und staatenerhaltenden Geist der Franken und ihrer Könige. Und keineswegs sind diese Institutionen und Normen der römischen Verfassung entnommen. Da wo wir im römischen Reich Willkür und Laune des Despoten finden, finden wir im fränkischen feste Rechtssätze. Einzelne verwickelte römische Verwaltungseinrichtungen, die in den neuen Staat herübergenommen wurden, wie z. B. das Steuerwesen,

geriethen in Verfall. Die grossen Grundgedanken aber, auf denen das merowingische Staatswesen von Chlodovech und seinen unmittelbaren Nachfolgern auferbaut wurde, blieben während Jahrhunderten maassgebend. Sie waren es, welche trotz der innern Kämpfe, trotz der Gräuel, mit denen das Könighaus sich schändete, den Staat zusammenhielten und nach kurzer Zeit des tiefsten Verfalls die Wiederherstellung der einheitlichen Staatsgewalt durch ein neues Geschlecht ermöglichten.

Kirchliche Auffassung des königlichen Berufs.

Mit Hülfe der Kirche war das Reich gegründet worden. Die Eroberungskriege Chlodovechs waren zugleich Bekämpfung der arianischen Reiche. Der Sieg Chlodovechs war zugleich der Sieg der katholischen Kirche. So war schon von der Reichsgründung an die Staatsgewalt in ein nahes Verhältniss zu der Kirche getreten. Und die Kirche zögerte nicht dem Königthum die Aufgaben und Pflichten vorzuschreiben, die es der katholischen Kirche gegenüber zu erfüllen habe.

Remigius von Reims rühmt von Chlodovech, dass er nicht nur ein Prediger des wahren katholischen Glaubens, sondern auch sein Vertheidiger gewesen.[1]) Unter dem Einfluss alttestamentarischer Vorstellungen wurde von der Geistlichkeit die königliche Gewalt auf den unmittelbaren Willen Gottes zurückgeleitet und der König als der von Gott eingesetzte Herrscher des Volkes gepriesen, dessen Herrschaft ihm aber auch zum Dienste Gottes und der Kirche verliehen sei.[2]) Desshalb ist der König vor allem

---

[1]) Schreiben an die Bischöfe Heraklius von Paris, Leo von Sens und Theodosius von Auxerre (*Bouquet*, IV, 52), „(rex) qui erat non solum praedicator fidei catholicae, sed defensor."

[2]) *Waitz*, II, 164, hat die, allerdings nicht sehr zahlreichen, Stellen gesammelt. Hinzuzufügen sind aus der Exhortatio ad Francorum regem (*Maï*, Nova Scriptorum veterum collectio, VI, P. II, p. III-VIII; auch abgedruckt bei *Pitra*, Histoire de S. Léger [1846], p. 458 und Digot.,

verpflichtet, der Kirche einen besondern Schutz zu verleihen, ihr Beistand und Hilfe zu gewähren, ihre Interessen zu fördern. In den königlichen Urkunden selbst wird es ausgesprochen, dass es vor allem die Aufgabe des Königs ist, seine Sorgfalt der Kirche zuzuwenden, um ihren Frieden und ihre Sicherheit zu erhalten.[1]) Durch Wohlthaten und Schenkungen, welche der König der Kirche gewähre, erwerbe er sich zumeist die himmlische Gnade[2]), gebe er seiner Herrschaft den festesten Halt.[3]) Vor allem aber soll der König den Rath der Bischöfe hören. Ihnen soll er sein Ohr leihen, nach ihren Rathschlägen sein Volk regieren und die königliche Gewalt ausüben. Dann könne er

---

III, 349): „Ideo enim hominibus dantur dona a Domino ac potestates, ut auctori gratiae referantur. Ministrum te Dei esse scias ad hoc constitutum ab ipso, ut quicumque bona faciunt, te habeant misericordem adjutorem" u. s. w. Ferner Form. Lindenbrog., n. 4 (*de Rozière*, Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du 5 au 10 Siècle, 1859, n. 516): „Dum juxta Apostoli dictum omnis potestas sublimatur a Deo et quatenus post Deum in regia manet potestate, qualiter cuncta terrena debeant gubernari." Die Formel rührt, wie die drei vorhergehenden und die nächstfolgenden Form. Lindenbrog., aus merowingischer Zeit her.

[1]) Z. B. Urkunde König Theuderichs III. für das Kloster Corbie von 681 (Mon. Germ. Dip., I, 47, M. 52). „Decet regalem clementiam, ut non solum gubernacula regalis culminis provident, sed et regimina ecclesiarum et monasteriorum pro Dei intuitu et mercedis nostrae augmento sollerti cura providere, ut pax ecclesiarum et secura libertas monachorum... per omnia conservetur."

[2]) Z. B. Childebert I. von 528 (I, 5, M. 3). „Maximum nobis generare praemium ad aeternae retributionis beatitudinem confidimus, si ad loca sanctorum oportuna beneficia concedimus"; und zahlreiche andere Urkunden und Formeln.

[3]) Marculf, I, 3 (*de Rozière*, n. 16): „Maximum regni nostri augere credimus munimentum, si beneficia oportuna locis ecclesiarum ... concedimus." Aehnlich Mon. Germ. Dipl., M. 21, 23, 26, 27, 28, 30 u. s. w. — Ohne einen zu grossen Werth auf die Eingangsformeln zu Urkunden legen zu wollen, dürfen wir sie doch als Zeugnisse für die herrschende Anschauung anführen.

vertrauen, dass sein Reich gesichert sei, dass er seine Feinde besiege und sich himmlischen Lohn erwerbe.[1]) Des Königs Pflicht ist, die Ketzer und Schismatiker zur einen, wahren Kirche zurückzuführen.[2]) Verbreitung des Christenthums unter den Heiden wurde schon von Bischof Avitus dem eben getauften Chlodovech als seine Aufgabe bezeichnet.[3]) Jede Erweiterung der Grenzen des Reichs sei auch eine Ausdehnung des Gebiets der Kirche. Der Enkel Chlodovechs rühmt seinen Vater, dass er durch Vernichtung der Heiden die Kirche erhöht habe und gibt dem

---

[1]) Remigius an einen der Söhne Chlodovechs (*Bouquet*, IV, 51. Siehe oben S. 7). „...sacerdotibus tuis honorem debebis deferre et ad eorum consilia semper recurrere. Quod si tibi bene cum illis convenerit, provincia tua melius potest constare.“ — Exhortatio ad regem a. a. O., „...Quamobrem... modo oportet te, ut sacerdotes audias.“

[2]) Papst Pelagius I. an König Childebert von 556 (*Jaffé*, n. 628; *Mansi*, IX, 728). „...convenit excellentiam vestram... peculiarem curam per universas Galliae vestrae regiones impendere, ne illic scandala seminantes, sicut in partibus istis facere conabantur... Sed Deus ...praestet vos ita sollicitos et circumspectos existentes, ut non praevaleant intra sarta s. ecclesiae in illis partibus lobiorum suorum semina maligna jactare.“ Papst Gregor I., Ep. IX, 11, an die Königin Brunechilde vom October 598 (*Jaffé*, n. 1169; VIII, 52). „Praeterea hos quos ab unitate ecclesiae schismaticorum error dissociavit, ad unitatem... studete revocare concordiae.“ — Ermahnungen, dass der König mit Zwangsmittel gegen Ketzer oder Schismatiker einschreiten solle, finden sich unsers Wissens nicht vor.

[3]) Ep. 41 (p. 56). „...ulterioribus quoque gentibus quas in naturali adhuc ignorantia constitutas nulla pravorum dogmatum germina corruperunt, de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis; nec pudeat pigeatque, etiam directis in legationibus astruere partes Dei, qui tantum vestras erexit.“ Hieraus mag die Erzählung der spätern Vita S. Dominii Lemovicensis anachoretae entstanden sein. „..(Chlodovecus) nuntios per universas mittens, provincias quae ejus potestati subjetae aderant, edixit ut omnia falsorum templa deorum confringerentur atque ignibus cremarentur.“ (Aus der noch ungedruckten Vita von *Baluze* veröffentlicht in Agobardi Opera, Paris 1666, ed. *Migne*, t. 104, p. 104.)

oströmischen Kaiser Kunde von seinen Eroberungen, die ja Eroberungen der katholischen Kirche seien.[1]

Desshalb aber, weil der fränkische König der katholische König ist, überragt er alle andern Könige, wie die königliche Würde alle Menschen überragt. Wie der Glanz einer grossen Leuchte in der Dunkelheit der Nacht durch die Helle ihres Lichtes strahle, so strahle, ruft Papst Gregor aus, die Leuchte des wahren Glaubens des Königs in dem dunklen Unglauben der andern Völker. Alles, dessen sich die andern Könige berühmen, besitze der Frankenkönig.[2] König Childebert I. ward mit Melchisedek verglichen, der König und Priester zugleich als Laie der Kirche diene.[3]

Doch würde es unrichtig sein, nach diesen Aeusserungen das rechtliche Verhältniss, in welchem die Kirche und die Bischöfe zu dem König standen, beurtheilen zu wollen. Sie

---

[1]) Theudebert an Kaiser Justinian (*Bouquet*, IV, 58). „...loca sacrosancta... paganorum excidio suis... temporibus in meliori culmine revocavit.“ In einem andern Schreiben (p. 59). „...quia scimus Augustam celsitudinem vestram de profectu catholicorum... plena animi jucunditate gaudere.“

[2]) Gregor I. an König Childebert von 595 (*Jaffé*, n. 1016, Ep. VI, 6. Opp. VII, p. 353). „Quanto ceteros homines regia dignitas antecedit, tanto ceterarum gentium regna regni vestri profecto culmen excellit. Esse autem regem, quia sunt et alii, non mirum est; sed esse catholicum, quod alii non merentur, hoc satis est. Sicut enim magnae lampadis splenda in terrae noctis obscuritate luminis seu claritate fulgescit, ita fidei vestrae claritas inter aliarum gentium obscuram perfidiam rutilat ac coruscat. Quidquid autem reges ceteri gloriantur habere, habetis.“

[3]) Venantius Fortunatus, Miscell., II, 14 (ed. *Migne*, Cursus Patrol., 88, p. 105). „Melchisedech noster merito rex atque sacerdos complevit laicus religionis opus.“ — Auch die Exhortatio ad regem, a. a. O., sagt von Chlothar I. „tanta fuit ejus benignitas secundum deum, ut non solum justus videretur esse in operibus, sed quasi sacerdos in hoc saeculo conversatus est.“

zeigen uns, welche Anschauungen über die Stellung und die Aufgabe des Königs gegenüber der Kirche in der Geistlichkeit und wohl vielfach auch in dem Volke verbreitet waren. Sie haben auch, wenn auch nur in beschränktem Maasse, auf die rechtliche Gestaltung der Verhältnisse eingewirkt, derselben aber keineswegs zur Grundlage gedient. Diese Vorstellungen, die durchaus einen theokratischen Charakter tragen, waren theils dem alten Testamente entlehnt, theils aber aus dem römischen Reich mit herübergenommen worden. Sie ruhten auf dem Grundgedanken, dass der König das von Gott bestellte Werkzeug sei zum Schutz und zur Verherrlichung der Kirche, dass er aber zur Ausführung der ihm übertragnen Aufgabe dem Rath und der Leitung der Bischöfe folgen müsse. Thue er dies, dann ist er der erste der Könige, dann ist er vom heiligen Geiste beseelt.[1])

---

[1]) Zur obigen Charakteristik ist nicht herbeigezogen worden der längere Prolog der Lex Salica, in welchem das fränkische Volk als das Gott auserwählte Volk gepriesen wird, das nach Abschüttelung des römischen Joches alle heidnischen (barbarischen) und ketzerischen Feinde besiegt habe und das für alle Ewigkeit unter dem besondern göttlichen Schutz stehe. Dieser Prolog gehört nach unserer Ansicht erst einer spätern Zeit, erst dem 8. Jahrhundert an. Die herrschende Ansicht hält den längern Prolog allerdings für den ältern und setzt seine Entstehung an das Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts. *Waitz*, Das alte Recht der salischen Franken (1846), S. 39 fg. Göttinger Gel. Anzeigen, 1850, S. 325 fg. *Stobbe*, Geschichte der deutschen Rechtsquellen, I, 33. *Sohm*, S. 50 fg. *Gengler*, Germanische Rechtsdenkmäler (1875), S. 40. Nur *Bethmann-Hollweg*, in *Schmidts* Allgemeiner Zeitschrift für Geschichte, IX, 49 fg. und Civilprozess, I, 446 fg., erklärt den kürzern Prolog für den ältern, den längern für ein späteres Conglomerat verschiedenartiger Bestandtheile, ohne deren Alter näher zu bezeichnen. Für die Entstehung des längern Prologs an der Wende des 6. und 7. Jahrhunderts führt *Sohm* als evidenten Beweis die Worte an: „(gens francorum) ad catholica fide nuper conversa." Dieser Beweisgrund ist aber hinfällig, da nuper später eingeschoben ist und sich nur in drei spätern, dem

Suchen wir dagegen aus den uns überlieferten Thatsachen und aus den, allerdings nicht zahlreichen, Gesetzen,

---

10. Jahrhundert angehörigen Handschriften der Lex Salica emendata vorfindet (in Cod. Paris 4628, in Cod. Paris 75 Suppl. Lat. und Cod. Paris 164 bis Suppl. Lat. Siehe *Pardessus*, Loi Salique. Préface, XVIII, XXV, XXVII und p. 344). Der letzte Absatz des Prologs kann jedenfalls nur in einer Zeit entstanden sein, welcher jede Kenntniss der Verhältnisse und der im 6. Jahrhundert herrschenden Anschauungen entschwunden war. Von einer Abneigung gegen die Römer ist den Franken Chlodovechs und seiner Nachfolger nichts bekannt. Nirgends wird in Quellen, die der Zeit nahe stehen, der Krieg gegen Syagrius als eine Befreiung von dem römischen Joche betrachtet, von dem ja auch gar keine Rede sein konnte. Im Gegentheil finden wir überall Franken und Römer in enger Verbindung gegenüber den Arianern, sie fühlen sich als zusammengehörig gegenüber den Ketzern, wie auch von den Arianern alle Katholiken Romani genannt wurden. Und nun gar sollen die Römer als Heiden die Leiber der Märtyrer verbrannt und den wilden Thieren vorgeworfen, die Franken sie dagegen mit Gold und Edelsteinen geschmückt haben! während die Franken von den Römern den Märtyrerkultus überkamen und mit ihnen darin wetteiferten. Die ganze Auffassung ist durchaus im Widerspruch mit den Thatsachen. Die erste fränkische Quelle, in welcher eine feindselige Gesinnung gegen die Römer erscheint, sind die Gesta Francorum, die in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts entstanden sind. In ihnen ist zuerst von dem römischen Joch die Rede, von dem grausamen, jähzornigen, hochmüthigen König Aegidius (*Bouquet*, II, 545: c. 7. „Quare non recordatis, quomodo ejecerunt Romani opprementes gentem vestram de eorum terra?“ — Aegidius wird als crudelis iratus atque superbus bezeichnet). Die Gesta enthalten in c. 4 (p 543) eine Stelle über die Entstehung der Lex Salica, welche dem kürzern Prolog entnommen ist. Auf Grund der von den Gesta verbreiteten Anschauung über das Verhältniss der Franken zu den Römern dürfte der längere Prolog als Ueberarbeitung des kürzern entstanden sein. In gleicher Weise wie die Gesta wählt auch der Prolog die den Königen gegebenen Epitheta. In jenen ist Childerich (Vater Chlodovechs) utilis et sapiens (in andern Handschriften strenuus), wird seine utilitas et pulchritudo gerühmt. Im Prolog heisst Chlodovech torrens et pulcher, das Volk fortis et valida. Dass in dem Prolog der Könige Childebert und Chlothar Erwähnung geschieht, ist nicht

die uns erhalten sind, das Staatskirchenrecht der merowingischen Monarchie zu erkennen, so dürfte sich ergeben, dass dasselbe sich ebenso scharf von dem Staatskirchenrecht der christlichen römischen Kaiserzeit wie von dem des karolingischen Reichs unterscheidet. Wir finden eine grundsätzliche Verschiedenheit, die nicht auf zufällige Umstände, auf eine allmähliche, unbewusst sich vollziehende Entwickelung zurückgeleitet werden kann, sondern die einer ihrer Ziele bewussten, gesetzgeberischen Politik zugeschrieben werden muss. Die Beweise im einzelnen werden hierfür in den nachfolgenden Abschnitten zu erbringen sein, hier sei es zunächst gestattet, die wichtigsten Punkte hervorzuheben, in welchen das merowingische Staatskirchenrecht von dem römischen grundsätzlich abwich:

Grundzüge des Staatskirchenrechts.

1) Der römische Kaiser wurde nicht nur von den Bischöfen als Träger der absoluten Gewalt im Staate anerkannt und verehrt, sondern sein Anspruch, über die Religion zu gebieten und über die Lehre zu entscheiden, wurde

---

auffallend und kann nicht dazu verwerthet werden, die Entstehungszeit in ihre Zeit hinaufzurücken, wie dies *Waitz* und *Sohm* thun. Der Pactus Childeberti et Chlotharii wurde schon frühe der Lex Salica als Anhang beigefügt. In vier von den acht Handschriften, in welchen er uns erhalten ist, findet sich auch der längere Prolog (vgl. *Boretius* bei *Behrend*, Lex Salica, S. 99. *Pardessus*, p. 344). Der Pactus enthält aber, wenn wir von dem Edictum Chilperici absehen, das nur in der Leydener Handschrift (Voss. Lat. 119) und deren Abschrift (Cod. Paris 1046 Suppl. Lat.) erhalten ist, die einzigen Capitularien zur Lex Salica, welche bestimmten Königen zugeschrieben werden. Es ist also leicht verständlich, wie der Verfasser des Prologs auch in späterer Zeit dazu kam, nur die Könige Childebert und Chlothar zu nennen, die gesetzgeberische Thätigkeit ihrer Nachfolger aber nicht zu erwähnen. Für die spätere Entstehung des Prologs spricht auch der Gebrauch von barbarus im Sinne von Heide, während der Ausdruck noch im 7. Jahrhundert nur in der Bedeutung von Germane (im Gegensatz zum Römer) gebraucht wird.

von der Kirche für gerechtfertigt gehalten und, von einigen Ausnahmen abgesehen, nicht bestritten. Der Kaiser stellte durch seine Gesetze den orthodoxen Glauben fest und die Beschlüsse der Concilien in Glaubenssachen wurden von dem Kaiser bestätigt und erhielten dadurch erst ihre allgemeine Giltigkeit. Er setzt, durch den heiligen Geist erleuchtet, den Glauben fest für die ganze Christenheit, er ist der Wächter des Glaubens. Selbst Papst Leo I. hatte es für seine Pflicht erklärt, zu verkünden, was der Kaiser entscheide, zu predigen, was der Kaiser glaube. Dem fränkischen Köuig dagegen wird weder ein solcher Beruf, dogmatische Streitigkeiten zu entscheiden und den Glauben festzustellen, zugeschrieben noch wird ihm von der Kirche ein Recht, in Glaubenssachen sich zu mischen, zugestanden. Die Lehre wird von der Kirche in ihrer Reinheit überliefert, von den Bischöfen gelehrt, — die Könige, wie alle Laien haben nur den kirchlichen Glauben anzunehmen.

Unabhängigkeit der Kirche in Glaubenssachen.

Auch finden wir in der That nicht, dass die merowingischen Könige den Versuch gemacht hätten, auf die Verhandlungen von Glaubensfragen und die Feststellung des reinen Glaubens einen Einfluss auszuüben. Die einzige Ausnahme hiervon, die uns berichtet wird, zeigt gerade, dass dem König eine Befugniss, in Betreff der Lehre eine Bestimmung zu treffen, nicht zustand. König Chilperich I. (561—584) beschäftigtigte sich vielfach mit dogmatischen Fragen und neigte sich dem Sabellianismus zu. Er vertheidigte die Lehre, dass die heilige Dreieinigkeit nur mit einem Namen zu benennen sei, da Vater, Sohn und heiliger Geist Eins seien. Er hatte darüber gelehrte Disputationen mit Bischöfen, insbesondere mit Gregor von Tours und Salvius von Alby. Er befahl ihnen aber nicht, seine Ansicht anzunehmen, sondern er bat sie nur darum, wie Gregor von Tours ausdrücklich sagt und, als sie sich dessen weigerten, ja seine Schrift in seiner Gegen-

wart zerrissen, beruhigte er sich und gab seine dogmatischen Versuche auf.[1]) —

Ferner ist niemals von den merowingischen Königen das Recht in Anspruch genommen worden, die Verhandlungen der Concilien zu leiten oder durch Commissäre leiten zu lassen. Die Könige erscheinen auf den Concilien häufig genug; aber nie als Vorsitzende.

Unterordnung unter den Staat.

2) Die Bischöfe erkennen an, dass sie dem König zu Gehorsam verpflichtet sind, aber der Gehorsam ist kein unbeschränkter. Die Pflicht des Gehorsams weicht der Pflicht des Widerstandes, wenn der König etwas befiehlt, was der Lehre der Kirche oder den sittlichen Vorschriften zuwiderläuft. Die unbedingte Unterwerfung unter den kaiserlichen Willen, der im römischen Reich als Gesetz galt, hat einer grössern Selbständigkeit Platz gemacht. Die Bischöfe erklären, dass sie dem König nur zu gehorchen haben, wenn er Gutes befehle.[2])

Disciplinargewalt der Kirche.

3) Schon im römischen Reich war es mehrfach ausgesprochen worden, dass auch der Kaiser der kirchlichen Disciplinargewalt unterliege und von der Kirche mit kirchlichen Strafen getroffen werden könne. Auch hatte es der heilige Ambrosius gewagt, Kaiser Theodosius dem Grossen entgegenzutreten und ihm Bussübungen aufzuerlegen. Jedoch niemals wurde der Kaiser von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen.

---

[1]) *Gregor. Tur.*, V, 45. „volo, sagt der König, „ut et reliqui doctores ecclesiarum credatis. ... Deprecans (episcopum) ut sibi consentanens fieret... Et sic rex ab hac intentione quievit."

[2]) Schreiben des Bischofs Mappinius von Reims an den Bischof Nicetius von Trier (*Bouq.*, IV, 68). „Parere nos regis praeceptis in bonis rebus et conveniat et libeat." II. Concil von Tours von 567, c. 1. „non debet praecepto domini persona cujuslibet hominis anteponi neque debet terrenae conditionis actio vel persona terrere quos Christus spe crucis armavit."

Die merowingischen Könige dagegen mussten mehrfach die Strafe des Bannes über sich ergehen lassen, und wenn der Episcopat auch häufig nicht den Muth fand, die fast übermenschlichen Frevel und Greuelthaten der fränkischen Herrscher mit kirchlicher Strafe zu belegen und wenn er auch in der Regel seines Amtes und seiner Pflichten vergass, so sind doch einzelne Beispiele uns überliefert, in denen furchtlose Männer die kirchliche Zucht auch über den König übten. König Charibert (561—567), der neben seinen übrigen Weibern auch die Nonne Marcovefa heirathete, wurde von dem Bischof Germanus von Paris mit dem Banne belegt. König Chlothar I. (511—561) ward von Bischof Nicetius von Trier zu wiederholten Malen wegen seiner Ungerechtigkeiten und Sünden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Auch durch die Drohung der Verbannung liess der Bischof sich nicht einschüchtern.[1]) Theuderich II. (596—613) ward von dem heiligen Columban mit dem Kirchenbann bedroht, wenn er sein ehebrecherisches Leben nicht aufgebe und sich nicht bessere.[2])

4) Nach den beiden eben besprochnen Richtungen hin war in dem merowingischen Reich eine Trennung der staatlichen und der kirchlichen Gewalt angebahnt worden. Ein Fortschritt gegenüber den im römischen Reich herrschenden Verhältnissen war eingetreten. Das Gebiet der Lehre und des Glaubens ward von der Kirche allein beherrscht, dem

Kein Glaubenszwang.

---

[1]) *Gregor. Tur.*, IV, 26. — Vit. Patrum, XVII, c. 2, „Clotarium regem pro injustis operibus saepius excommunicavit exiliumque eo monitante numquam est territus." — Siehe auch *Gregor. Tur.*, V, 20. *Ruinart* (p. 12, 36) vermuthet, ohne jeden Grund, dass unter Excommunication hier nur die Ausschliessung vom Abendmahl zu verstehen sei. Der Text bietet hierfür keinen Anhalt.

[2]) *Fredegarii Schol.*, Chronicon, V, c. 36 (ed. *Ruinart*, *Gregor. Tur.*, Opp., p. 613).

Staatsoberhaupt nicht mehr das Recht zugestanden, auf die Festsetzung des Glaubens einen Einfluss auszuüben. Der König war als Laie gleich andern Laien verpflichtet, den Glauben der Kirche anzunehmen, er war gleich andern Laien der Disciplinargewalt der Kirche unterworfen. Indem aber die Staatsgewalt der Kirche Glaubensfreiheit gewährte, betrachtete sie es auch nicht mehr als ihre Aufgabe, durch strenge Strafgesetze das Bekenntniss des von der Kirche gelehrten Glaubens von allen Staatsangehörigen zu erzwingen. Weder gegen Juden und Heiden noch gegen Ketzer ward von der Staatsgewalt ein Zwang ausgeübt. Der Staat überliess es der Kirche, durch ihre eignen Disciplinarmittel die von dem einheitlichen Glauben der Kirche Abweichenden zurückzuführen und durch geistliche Ueberredung Heiden und Juden zum Christenthum zu bekehren. [1])

Staatliche Beschränkungen der Selbständigkeit der Kirche.

5) Der Staat gewährte der Kirche die Freiheit des Glaubens; er war aber weit entfernt eine so mächtige Genossenschaft, wie damals schon die Kirche war, sich selbst zu überlassen, ihr die Freiheit zuzugestehen, ihre Verhältnisse ohne jegliche Einflussnahme des Staats selbständig zu ordnen. Von der Gründung des Reichs an, durch Chlodovech selbst wurden die wichtigsten Grundsätze des Staatskirchenrechts festgesetzt, welche während dieser ganzen Periode beobachtet wurden. Die Könige wahrten sich das Recht, auf die kirchliche Verwaltung eine Einwirkung auszuüben und durch staatliche Normen die Rechtsordnung der Kirche zu bestimmen. Die wichtigste Veränderung gegen den bisherigen Rechtszustand ergab sich daraus, dass die Kirche eine fränkische Landeskirche wurde, die zwar in dem Bischof von Rom den ersten Bischof der Christenheit verehrte, die aber sich selbständig verwaltete

[1]) Siehe unten S. 41 fg. Dort werden auch einzelne Ausnahmen von dem angegebenen Grundsatz besprochen werden.

und über welche der Papst die Rechte, die er im 5. Jahrhundert über die gallische Kirche erworben hatte, nicht mehr ausüben konnte.[1])

Die verfassungsmässige Verbindung mit Rom wurde gelöst, wenn die fränkische Kirche auch sich fernerhin als ein Theil der allgemeinen christlichen Kirche fühlte. Aber diese allgemeine christliche Kirche hatte keine äussere, einheitliche Verfassung; sie bildete in Folge des innern gemeinschaftlichen Glaubens eine Einheit in religiösem Sinne, sie bildete aber keine Einheit im Sinne des Rechts. Der Verband, in welchem die fränkischen Metropolitanprovinzen und Bisthümer unter einander standen, war zwar ebenfalls nur ein loser. Aber er hatte ein gemeinschaftliches Organ in den grossen Reichsconcilien, welche für die fränkischen Kirchen Normen aufstellten und auf welchen alle fränkischen Bischöfe zu erscheinen berechtigt waren. Die Staatsgewalt war es, welche in die Verfassungsbildung der Kirche eingriff. Dem von dem König gegebenen Recht war die Kirche unterworfen. Sie wurde durch weltliches Recht der fränkischen Reichsverfassung eingeordnet und musste als Glied des Staates alle jene Beschränkungen ihrer Freiheit anerkennen, die der König kraft seiner Gewalt ihr auferlegte. Zum Zusammentritt von Reichs- und Landesconcilien war die königliche Erlaubniss nothwendig. Der Eintritt in den geistlichen Stand wie die Wahl der Bischöfe wurden von der Zustimmung der Staatsgewalt abhängig gemacht. Der Grundsatz, dass keine fränkische Kirche einem auswärtigen Bischof oder Metropoliten unterstehe, wurde überall durchgeführt und zu diesem Zweck die alten Metropolitanverbände und Diöcesangrenzen durchbrochen und abgeändert. Ohne des Königs Genehmigung durfte kein Bischof das Land ver-

[1]) Siehe unten Kap. II.

lassen, zu Missionen und Heidenbekehrungen musste die königliche Erlaubniss eingeholt werden.

Noch andere Bestimmungen werden uns später entgegentreten, die alle den Zweck verfolgen, die Kirche in ihrem äussern Leben und in ihrer Wirksamkeit in Staat und Gesellschaft der staatlichen Einwirkung zu unterwerfen. Den Gefahren sollte vorgebeugt werden, welche dem Staatswesen aus einer kirchlichen Genossenschaft erwachsen konnten, die durch ihre Organisation, ihre Bildung, ihren Reichthum der königlichen Gewalt als ein gleichmächtiger Faktor zur Seite und entgegen zutreten vermochte, und die durch den übersinnlichen Einfluss, den sie auf das gesammte Volk mit Einschluss der Könige ausübte, die Möglichkeit besass, ihre Macht ins ungemessne auszudehnen und sich alle Kräfte der Nation dienstbar zu machen.

Die Kirche und die Gesetzgebung.

6) Der fränkische Staat hatte die Kirche mit einer ausgebildeten Verfassung und in dem Besitze zahlreicher fester Normen, welche ihre innern Verhältnisse regelten, vorgefunden. Das weltliche Recht hatte diese Verfassung anerkannt, die rechtliche Stellung der Kirche in dem Staate bestimmt und ihr selbst wichtige Vorrechte verliehen. In der westgothischen Codification des römischen Rechts, welche in dem grössten Theil des Gebiets des neuen fränkischen Reichs Gesetzeskraft erhalten hatte, war der Kirche ihr bisheriges Recht bestätigt worden. Chlodovech und seine Nachfolger liessen diesen Rechtszustand im ganzen bestehen, soweit nicht die veränderte Stellung des Staates zur Kirche Abänderungen nothwendig machte. Auch weiterhin galt für die Kirche das römische Recht. Ihre innere Verfassung blieb in Kraft und die Kirche hatte die Freiheit, diese Verfassung weiter auszubilden. Die Disciplinargewalt konnte unbehindert geübt werden und, wenn der Staat der Kirche auch nicht seine weltliche Macht zu Gebote stellte, um die von ihr verhängten Strafen zur

Durchführung zu bringen, so hinderte er sie doch auch nicht, von ihren Disciplinarmitteln Gebrauch zu machen. Nur in vereinzelten Fällen, die noch zu besprechen sein werden, erhob der Staat die rein kirchlichen Gebote und Verbote auch zu rechtlichen Geboten und Verboten und strafte ihre Uebertretung entweder unmittelbar und in Concurrenz mit der Kirche, oder aber er liess seine Strafgewalt erst eintreten, wenn die kirchlichen Mittel sich als unwirksam erwiesen hatten. Auch in den weltlichen Verkehrsverhältnissen, in welche die Kirche und ihre Institute durch ihren immer wachsenden Vermögensbesitz treten mussten, galt für sie das römische Recht, soweit dasselbe nicht durch die von dem König erlassnen, für alle Angehörigen des Staats geltenden Reichsgesetze abgeändert wurde.

Reichthum und Privilegien der Kirchen.

7) Wichtiger als die nicht sehr zahlreichen Aenderungen, welche durch königliche Gesetze an dem für die Kirche geltenden römischen Recht vorgenommen wurden, sind dagegen für die Kirche, ihre Stellung im Staate und die ganze spätere Entwickelung die Privilegien geworden, mit welchen die Könige die einzelnen kirchlichen Institute ausstatteten.

Wunderglaube.

Wie die gesammte Bevölkerung ohne Unterschied der Abstammung und Nationalität, ohne Unterschied des Standes und des Besitzes, ohne Unterschied der geistigen Bildung und der Sittlichkeit unter der Herrschaft eines, jeder Kritik baren Wunderglaubens stand, so auch die Könige. Das Christenthum war hierin nur in die Erbschaft des spätern Heidenthums eingetreten, hatte aber, je tiefer der Stand der allgemeinen Bildung sank, mit um so grösserem Eifer den überkommenen Bestand des Wunder- und Aberglaubens erweitert und vermehrt. Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts wurde wenigstens in der katholischen Kirche kein Zweifel daran laut, dass Gott selbst durch Wunder die Gläubigen aus Noth und Gefahr rette, dass

er sie in ihren Unternehmungen durch Wunder unterstütze, dass die Kraft und Wahrheit des Glaubens sich eben darin zeige, dass Gott die Gläubigen durch Wunder, die er an ihnen thue, auszeichne. Und nicht Gott allein ist es, dem die Aufgabe, Wunder zu thun, zufällt. Auch seine Heiligen während ihres Lebens, ihre Reliquien, ihre Kleider, ihre Geräthschaften nach ihrem Tode haben die Kraft, Wunder zu wirken, die Gläubigen und Frommen durch Wunder zu belohnen, die Sünder und Verächter Gottes und der Kirche durch Wunder zu bestrafen. Die roheste, sinnlichste Auffassung war mit dem Wunderglauben in die katholische Kirche eingedrungen und beherrschte den Geist des Volkes so vollständig, dass die auf rein idealen Grundlagen ruhende christliche Moral in ihrer Wirkung auf die Sitten und das Gemüth der Menschen im höchsten Maasse gehindert, ja ihr eine solche Wirkung meist ganz unmöglich gemacht wurde. Durch Gebet und Entäusserungen irdischer Güter sollte die wunderbare Hilfe Gottes und seiner Heiligen erzwungen werden und das Vertrauen auf diese, die Gottheit zu Wundern zwingende Kraft war ein unerschütterliches. Ohne dass es nöthig oder gestattet erscheint überall systematische Betrügereien der Geistlichen anzunehmen, durch welche der Wunderglaube zum Vortheil der Kirche ausgebeutet worden wäre, erklärt der naive Wunderglaube, wie er uns in Gregor von Tours und in den vielen Heiligenleben jener Zeit entgegentritt, allein in ausreichender Weise die zahlreichen Schenkungen und Zuwendungen aller Art, welche den Kirchen und Klöstern der Heiligen in jenen Jahrhunderten zu Theil wurden.

Pflicht zu Vergabungen an die Kirche.

Dazu kam, dass schon seit langem von den angesehensten Kirchenvätern die Wohlthätigkeit, die Entäusserung der weltlichen Habe zu Gunsten der Armen als die Voraussetzung eines wahrhaft religiösen, nur Gott geweihten Lebens gepriesen und vorgeschrieben worden waren. Ver-

gebung der Sünden wird am sichersten erreicht durch Dahingabe des irdischen Reichthums an die Kirche, die ihre Güter nur für die Armen und in deren Namen besitzt. Allerdings Schenkungen an die Kirche allein erwirken nicht die Gnade Gottes, sondern nur, wenn sie mit bussfertigem Gemüthe und aus wahrem Glauben gemacht werden, und auch während der ganzen Merowinger Zeit wird daran festgehalten, dass nicht die äusserliche Gabe, nicht die guten Werke als solche, sondern nur die Gesinnung, die Busse, der Glauben die geeigneten Mittel zur Vergebung der Sünden seien.[1]) Indessen musste diese Lehre in der Praxis zu den grössten Missbräuchen und zu einer nur allzuhäufigen Ausbeutung der Gläubigen durch die Geistlichkeit führen. Schon im 5. Jahrhundert hatte Salvian den Geistlichen einen genauen Leitfaden hierfür in die Hand gegeben.

So war also das gesammte Volk von der Anschauung beherrscht, dass der Einzelne durch Schenkungen an die Kirche sich die wundersame Hilfe der Heiligen oder Gottes in seinen irdischen Lebensschicksalen erzwingen könne und dass er durch Schenkungen an die Kirche sich einen Platz

---

[1]) Nirgends wird in den erhaltenen Zeugnissen der merowingischen Periode die Ansicht ausgesprochen, dass, wie durch das Wehrgeld die Verbrechen, so durch Schenkungen an die Kirchen die Sünden gesühnt würden. Nirgends wird das Princip des einfachen Abkaufs aufgestellt, wie dies in neuerer Zeit mehrfach behauptet worden ist. Insbesondere hat man dem heiligen Eligius, Bischof von Noyon (641—658), sehr mit Unrecht den Vorwurf gemacht, diese Anschauung in seinen Predigten vertreten und im Volke verbreitet zu haben. Eligius betont in seinen Predigten vielmehr mit allem Nachdruck, dass die Almosen Gott zwar wohlgefällig seien, aber nur wenn sie in bussfertiger Reue gegeben werden und der Sünder sich selbst Gott weihe, z. B. Homil. VIII: „Accipit plane Deus pecuniam et eleemosynis delectatur, ea tamen ratione ut unusquisque peccator, quando offert Deo pecuniam, offerat illi et animam suam“ (*Migne*, Curs. Patr., 87, p. 618).

im Himmel zu sichern vermöge. Die von der Kirche noch immer gestellte Forderung, dass die äussere Gabe aus einem reuigen Herzen und in wahrem Glauben gemacht werde, musste der Natur der Verhältnisse nach, da ihre Erfüllung gar nicht controllirt werden konnte, zurücktreten. Dieser Anschauung waren denn auch die Könige unterworfen. Je weniger das Christenthum die Merowinger in ihrem innern Wesen ergriffen hatte, je ungezügelter sie sich ihren wilden Leidenschaften hingaben und weder vor den gröbsten Ausschweifungen noch vor den furchtbarsten Gewaltthaten zurückschreckten, um so mehr mussten sie von der Vorstellung sich beherrschen lassen, dass sie durch Schenkungen und durch Verleihung von Vorrechten an die Kirchen und Klöster Gott wohlgefällige Werke verrichten, welche gegen ihre Sünden und Laster abgewogen werden. Auf dieser Stufe einer rohen sittlichen Entwickelung stehend, waren sie den Bitten der Bischöfe und Aebte um Schenkungen und Privilegien in hohem Grade willfährig. Hierdurch wurde aber die Kirche nicht nur Herrin grosser Vermögensmassen und eines weit ausgedehntem Grundbesitzes, sondern durch die Privilegien, die fast alle grössern Kirchen und Klöster des Frankenreichs erhielten, traten auch diese einzelnen kirchlichen Institute aus dem gemeinen Recht, unter dessen Herrschaft sie nach römischen Recht standen, heraus. Die Kirche erwarb nicht nur einen Grundbesitz, der ihr einen weitreichenden Einfluss in dem Staate gewährte, sie fing auch an, diesen Grundbesitz der unmittelbaren Einwirkung der Staatsgewalt zu entziehen. Zu Gunsten einzelner, dann der grössten Zahl der Kirchen wurde das gemeine Recht durchbrochen, und es geschah damit der erste, folgenschwere Schritt, der in seinen Consequenzen zur Auflösung des Staates führte. Das merowingische Königthum hatte von Beginn an die Gefahren, welche dem Staatswesen aus der in sich einheitlich organisirten,

selbständigen Kirche entstehen können, erkannt und folgerecht daran festgehalten, dass die Kirche dem von dem Staate gegebnen und anerkannten Recht unterworfen sei. Die wichtigsten Akte des kirchlichen Verfassungslebens mussten unter Mitwirkung des Königs vorgenommen werden, um die Kirche in der Abhängigkeit von dem König zu erhalten. Das merowingische Königthum hat aber nicht erkannt, dass der rasch und ununterbrochen anwachsende Grundbesitz einen ungeheuren Einfluss sicherte, der nicht immer dem Königthum dienstbar zu sein brauchte, und dass die dauernde Uebertragung von staatlichen Rechten an so mächtige Institute, wie es die grossen Kirchen und Klöster waren, mit Nothwendigkeit dazu führen musste, das feste Gefüge des Staates zu sprengen. Waren die verliehenen Rechte auch zunächst nur finanzieller Natur, die Hoheitsrechte folgten früher oder später nach und mehr und mehr wurde der kirchliche Grundbesitz in ein geschlossnes, den Organen der Staatsgewalt verschlossnes Gebiet umgewandelt. In der Immunität der merowingischen Zeit wurde der erste Keim gelegt, aus dem die Landeshoheit der geistlichen Territorien erwuchs. Die Kirche in ihrer Gesammtheit unterstand dem gemeinen Rechte im fränkischen Reich. Aber die Vorrechte der einzelnen Kirchen und Klöster waren es, die eine Entwickelung anbahnten, die in ihrem Verlauf und in Verbindung mit andern Elementen zu einer Umgestaltung der staatlichen und socialen Verhältnisse führte.

III. Der Staat und die Ketzer, Juden und Heiden.

1) Der grösste Theil des fränkischen Reichs hatte bis zur fränkischen Eroberung unter arianischer Herrschaft gestanden. Zahlreiche Arianer waren Angehörige des Reichs geworden und wenn der Arianismus auch

Die Ketzer.

nach und nach verschwand, so können Spuren desselben im Frankenreich doch noch lange verfolgt werden. Auch andere Sekten hatten in Gallien Anhänger gefunden, die in einzelnen Landestheilen sogar einen nicht unbeträchtlichen Theil der Bevölkerung bildeten. Im 6. Jahrhundert warfen die grossen christologischen Streitigkeiten über die Natur Christi, welche den ganzen Orient und Italien in Aufregung setzten und auf die politische Geschichte den grössten Einfluss hatten, ihre Wogen bis nach Gallien. Wenn sie auch dort die Bevölkerung selbst nicht ergriffen, so mussten sie doch in der Geistlichkeit Parteiungen und Sektenbildungen hervorrufen. Im 7. Jahrhundert fanden diese dogmatischen Kämpfe ihre Fortsetzung in dem monotheletischen Streit um die Natur des Willens Christi. Der allgemeinen Bewegung, in welche dadurch die ganze Christenheit versetzt wurde, konnte sich auch die fränkische Kirche nicht ganz entziehen. Neben diesen grossen Fragen, die fast in jedem Bisthum erörtert wurden und von deren Entscheidung das Schicksal der Kirche abzuhängen schien, erscheinen immer von Zeit zu Zeit, bald da, bald dort vereinzelte Bestrebungen, die sich im Widerspruch mit der herrschenden Kirche setzten, die bald gerichtet waren gegen die Verfassung, bald gegen einzelne Lehren, die bald einem tiefern religiösen Gefühl entsprungen waren, bald aber nur einen phantastischen oder gar einen betrügerischen Charakter an sich trugen. Es ist nicht unsere Aufgabe diesen Erscheinungen nachzugehen und sie, soweit die geringfügige Ueberlieferung es erlaubt, zu prüfen. Von Wichtigkeit für uns ist dagegen, das Verhalten der Staatsgewalt zu diesen der katholischen Kirche entgegentretenden Ansichten zu untersuchen.

Lex Rom. Visigoth.

Die Gesetzgebung der römischen Kaiser hatte jede Abweichung vom orthodoxen Glauben mit Strafe bedroht und war in einer ausführlichen Ketzergesetzgebung zu

immer strengern Strafen fortgeschritten.[1]) Bei der Abfassung des westgothischen Lex Romana mussten natürlich alle Bestimmungen, welche gegen die Arianer getroffen waren, ausgelassen und damit ausser Kraft gesetzt werden. Von allen Ketzergesetzen ist nur ein einziges in die Lex Romana übergegangen, das zwar in seiner Einleitung von Ketzern überhaupt spricht, in seinem dispositiven Theil aber nur die frühern Strafbestimmungen gegen einzelne, im Gesetz aufgezählten Sekten bestätigt und deren Durchführung befiehlt. Es waren dies die Manichäer, Eunomianer, Montanisten, Photinianer und einige kleinere Sekten, die hauptsächlich im Orient noch vorhanden waren. Die westgothische Interpretatio erklärte ausdrücklich hierzu, dass das Gesetz nur diejenigen Sekten treffe, die darin erwähnt werden.[2]) Es hätte nun nahe gelegen, nach der Eroberung der gothischen Landestheile die Bestimmungen dieses Gesetzes auf die Arianer auszudehnen. Indessen scheint dies von Chlodovech nicht geschehen und überhaupt das Gesetz in dem merowingischen Staate nicht als maassgebend betrachtet worden zu sein. Ueber das Verhalten Chlodovechs gegenüber den Arianern geben uns die Beschlüsse des von ihm berufnen Concils von Orléans von 511 einige Aufschlüsse. Chlodovech hatte dem Concil zwei Fragen vorgelegt: wie es mit den arianischen Geistlichen zu halten sei, die freiwillig und aus innerer Ueberzeugung zu der katholischen Kirche übergetreten sind, und wie mit den Kirchen, die bisher in dem Besitz der Arianer sich befunden haben. Auf die erstere Frage antwortet das Concil, dass solche Kleriker Geistliche bleiben und von dem Bischof ein Amt erhalten können. Es nahm damit die mildere, in

I. Concil von Orléans.

[1]) Vgl. I, 95 fg.

[2]) Nov. Theodosii II, tit. 3, von 438, §§ 1, 9. Interpret. „Haec lex damnat sectas, quae nominatim hac lege continentur insertae.“

Nordafrica den Donatisten gegenüber befolgte Ansicht an, während der römische Stuhl strenger daran festhielt, dass ein bekehrter Arianer nie ein kirchliches Amt bekleiden könne.[1]) Die zweite Frage beantwortete das Concil dahin, dass die arianischen Kirchen nach einer neuen Consecration dem katholischen Gottesdienst geweiht werden können, während, wie wir früher (I, 571) gesehen, sechs Jahre später Avitus von Vienne und das Concil von Epao von einer solchen Besitzesnahme der arianischen Kirchen nichts wissen wollten.

Es ist demnach in dem Concil von Orléans keine Rede von einem Zwang, der gegen die Arianer angewandt worden wäre, um sie zum Uebertritt zu bringen, andererseits geht aber daraus hervor, dass die kirchlichen Gebäude ihnen entzogen worden sind. Hiermit stimmt auch der Brief des Avitus an Bischof Victorius von Grenoble, der seine Missbilligung ausspricht, dass in andern Theilen Galliens, also im fränkischen Reich, den Arianern ihre Kirchen und kirchlichen Geräthschaften zu Gunsten der katholischen Kirche genommen werden.[2]) Es ergibt sich daraus, dass die Arianer im fränkischen Reich nicht zum Uebertritt zur

---

[1]) I. Concil von Orléans, c. 10 (*Bruns*, II, 163). — Cod. eccl. Afric., c. 68, 99, 119. — Papst Agapet I. an die afrikanischen Bischöfe von 535 (*Mansi*, VIII, 843; *Jaffé*, n. 578).

[2]) *Avitus*, Ep. 6 (p. 27). „. . .fateor ministeriis illis minime delectari, quae superioris Galliae partibus ad ecclesias legis nostrae captiva venerunt quaeque nil voluntarium, nil innocens praeferentia, si dolentibus rapiantur, offerentibus prodesse non poterunt.“ Der Brief ist nach der Thronbesteigung König Sigismunds (in den ersten Monaten von 516) und vor dem Concil von Epao (2. September 517) geschrieben. Vgl. *Binding*, S. 295 fg. Die superioris Galliae partes können nur das Frankenreich bezeichnen, die ministeria illa sind, wie Avitus unmittelbar vor der angeführten Stelle erklärt, die ministeria haereticorum, id est patena pateraque, die Kirchengeräthe der Arianer.

katholischen Kirche gezwungen wurden, da sonst Avitus jedenfalls nicht allein die Zuwendung der Kirchen an die Katholiken getadelt hätte, sondern die Zwangsmaassregeln gegen die Personen selbst. Die Arianer, die, wie Avitus sagt, darüber klagen, dass sie beraubt worden, wurden offenbar nicht gezwungen, ihren Glauben aufzugeben. Nur der öffentliche Gottesdienst in Kirchen ist ihnen untersagt.

III. Concil von Orléans.

Dieselbe Thatsache, dass die Zugehörigkeit zu einer ketzerischen Sekte im fränkischen Reich nicht strafbar war, dass aber den Sekten die öffentliche Ausübung ihres Kultus sowie die Propaganda unter den Katholiken verboten war, ergibt der Canon 31 des III. Concils von Orléans, das unter König Childebert I. im Jahre 538 gehalten wurde und welchem Bischöfe aus den verschiedenen fränkischen Theilreichen beiwohnten. Die Grafen werden darin mit einem einjährigen Kirchenbann bedroht, wenn sie gegen einen Priester der Bonosianer oder irgend einer andern ketzerischen Sekte, der einen Katholiken nochmals getauft habe, nicht einschreiten und ihn vor das Gericht des Königs stellen.[1]) Es muss hieraus geschlossen werden, dass der Priester einer Ketzersekte erst straffällig wurde, wenn er an einem Katholiken eine nochmalige Taufe vornahm, da sonst das Concil nicht verfehlt haben würde, auf ein etwa bestehendes allgemeines Gesetz gegen Ketzerei zu verweisen. Der Graf verletzt erst dann seine Pflicht, wenn er wegen der Taufe eines schon getauften Katholiken nicht das Strafverfahren einleitet.

---

[1]) c. 31. „Judex civitatis vel loci, si haereticum aut Bonosiacum vel cujuslibet alterius haeresis sacerdotem quamcumque personam de catholicis rebaptizasse cognoverit, quia reges nos constat habere catholicos, non statim rebaptizantes adstrinxerit, et ad regis fidem atque justitiam propterea distringendos adduxerit, annuali excommunicationi subdatur.“

Dreikapitelstreit.

In den dürftigen Nachrichten, die wir über einzelne ketzerische Erscheinungen im fränkischen Reich haben, finden wir überall die Thatsache bestätigt, dass die Staatsgewalt keine Zwangsmittel anwendet, um die Einheit des Glaubens zu erhalten und der von ihr für ordothox gehaltnen Lehre allgemeine Anerkennung zu verschaffen. An den Wechselfällen und Bewegungen des sogenannten Dreikapitelstreites hat auch die fränkische Kirche sich betheiligt. Die fränkischen Bischöfe hatten, wie fast alle abendländischen Bischöfe, zunächst protestirt gegen die Verdammung der sogenannten drei Kapitel[1]), d. h. der Kirchenlehrer Theodorus von Mopsuestia, Theodoret von Cyrus in Syrien und Ibas von Edessa und ihrer Lehren über die Naturen in Christus, welche vom Kaiser Justinian und unter seinem Einfluss von der Synode von Constantinopel im Jahre 548 für ketzerisch erklärt worden waren. Auch nachdem das fünfte ökumenische Concil von Constantinopel von 553 diese Verdammung der drei Kapitel sanktionirt und der Papst nach vielfachen Schwanken sich dieser Verdammung angeschlossen hatte, wollte ein Theil der fränkischen Bischöfe die fünfte allgemeine Synode nicht anerkennen und gleich den oberitalienischen und istrischen Bischöfen dem Papste die Kirchengemeinschaft kündigen. König Childebert (511—561) griff in diesen Streit nicht mit Zwangsgewalt ein, wohl aber wandte er sich unmittelbar an den Papst mit der Aufforderung, seine Rechtgläubigkeit durch ein Glaubensbekenntniss darzuthun. Als Papst Pelagius I. dieser Aufforderung, wenn auch nicht ganz leichten Herzens, nachkam und, um jeden Anlass zum Zweifel zu beseitigen, ein Glaubensbekenntniss und eine Rechtfertigung seines Verhaltens an den König sandte[2]),

[1]) Rede des Bischofs Dacius von Mailand. *Mansi*, IX, 154.

[2]) Pelagius I. an Childebert von 557 (*Mansi*, IX, 728; *Jaffé*, n. 628). „Venitus Rufinus vir magnificus legatus excellentiae vestrae confidentes

scheinen sich nach und nach die Bedenklichkeiten der Bischöfe gelegt zu haben. Die Entscheidung des ökumenischen Concils ward von ihnen angenommen. Der Papst hatte am Schlusse seines Schreibens den König aufgefordert, nun, da der Papst sich dazu verstanden habe sich zu rechtfertigen, solle er, der König, auch streng gegen alle Schismatiker und Häretiker, die das Volk zu betrügen suchen, einschreiten und allen Samen der Zwietracht beseitigen.[1]) Jedoch scheint es nicht, als habe der König dieser Aufforderung Folge geleistet und staatlichen Zwang angewandt, um die nach Anschauung des Papstes ketzerischen und schismatischen Bischöfe und Geistlichen zur Unterwerfung zu nöthigen. Vielmehr wurde den Bischöfen eine völlige Freiheit gewährt. Als im Jahre 591 Bischöfe des Metropolitanverbandes von Aquileja, welche das ökumenische Concil nicht anerkannt und mit dem Papste die Kirchengemeinschaft aufgehoben hatten, befürchteten, dass der noch unter oströmischer Herrschaft stehende, schismatische Metropolit von Aquileja von Kaiser Mauritius zur Nachgiebigkeit und Unterwerfung gezwungen werde, richteten sie ein Schreiben an den Kaiser, in dem sie drohten, sich von der Metropole Aquileja zu trennen und sich einem fränkischen Metropolitanverbande anzuschliessen. Es geht daraus hervor, dass für die fränkischen Bischöfe kein staat-

---

a nobis .. postulavit, quatenus vobis aut beatae recordationis papae Leonis tomum a nobis per omnia conservari significare debuissemus aut propriis verbis nostrae confessionem fidei destinare. Et primam quidem petitionis ejus partem, quia facilior fuit... implevimus... Ut autem nullius deinceps, quod absit, suspicionis resideret occasio, etiam illam aliam partem, quam memoratus vir ill. R. admonuit, facere mutavi, scilicet propriis verbis confessionem fidei quam tenemus exponens." — Das Schreiben des Papstes vom 11. Dezember 556 an den König (*Mansi*, IX, 722; *Jaffé*, n. 622), ist zum grössten Theil gefälscht.

[1]) Siehe die Stelle oben S. 26, Note 2.

licher Zwang bestand, das Concil von Constantinopel anzunehmen und sich dem Papste anzuschliessen.[1]) Wenige Jahre später im Jahre 591 beklagt sich Papst Gregor I. bei der Königin Brunechildis darüber, dass der Geistliche, welcher das Pallium für den Bischof Syagrius von Autun in Empfang nehmen sollte, Schismatiker sei, und fordert sie auf, die von der Einheit der Kirche getrennten zur Kirche wieder zurückzurufen.[2])

Ketzerei — kein staatliches Vergehen.

Ketzerei und Schisma waren keine staatlichen Vergehen und desshalb nicht mit weltlichen Strafen bedroht. Sie waren rein kirchliche Angelegenheiten, deren Behandlung den Bischöfen zustand. Die Aufgabe der Kirche war es, Häretiker und Schismatiker zur kirchlichen Gemeinschaft zurückzuführen und die Katholiken, welche von der Kirche sich trennten, durch kirchliche Zuchtmittel zu strafen oder sie unschädlich zu machen. Die Hilfe des Staats wird zwar angerufen, aber nirgends gewährt. Der Staat anerkennt nur die kirchliche Disciplinargewalt.[3]) In Folge dessen erhielten sich Ketzer in verschiednen Gegenden des fränkischen Reichs und die Concilien forderten die

---

[1]) *Mansi,* IX, 466: „Si conturbatio ista et compulsio praesentibus jussionibus vestra remota non fuerit, nullus plebium nostrarum ad ordinationem Aquilejensis ecclesiae post hoc patietur accedere. Sed quia Galliarum archiepiscopi vicini sunt, ad ipsorum sine dubio ordinationem occurrent et dissolvetur metropolitana Aquilejensis ecclesia sub vestro imperio constituta."

[2]) Gregor I. vom Oct. 598 (*Jaffé,* n. 1169, Ep. IX, 11; Opp. VIII, 52). „is qui pallium ipsum venerat accepturus, schismaticorum tenetur errore implicitus." — Die Aufforderung an die Königin siehe S. 26, Note 2.

[3]) c. 1, Cod. Theod., XVI, 11 („Quoties de religione agitur, episcopos convenit agitare") hat in die Lex Rom. Visig. Aufnahme gefunden, Cod. Theod., XVI, 5, c. 1, und ist in alle Auszüge daraus übergegangen (*Haenel,* p. 253).

Bischöfe mehrfach auf, der Bekehrung der Ketzer sich zu widmen. [1])

In der That sehen wir denn auch Versuche der Bekehrung gemacht, ohne dass die Rede von einer staatlichen Unterstützung wäre. Am Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts unternimmt es der Abt des Klosters Luxeuil die theils heidnische, theils häretische Völkerschaft der Warasci zu bekehren, die an beiden Ufern des Doubs in Burgund wohnten. Sie gehörten theils der Sekte der Photinianer an, die in der Trinitätslehre und in der Lehre von der Natur Christi von der rechtgläubigen Norm abwichen, theils der Sekte der Bonosianer, welche die Verehrung Mariens verwarfen und eine Reform des kirchlichen Lebens und der Geistlichkeit anstrebten. [2]) Der Abt, nur auf seinen Eifer und sein Geschick angewiesen, scheint, wenigstens nach dem Zeugniss seines Zeitgenossen und

---

[1]) Concil von Reims von 624 oder 625 (*Flodoardi* Historia Remensis ecclesiae, II, c. 5; *Bruns*, II, 261), c. 4. „Ut si qui haeretici adhuc esse suspicantur in Galliis, a pastoribus ecclesiarum perquirantur, et si veraciter fuerint inventi, ad fidem catholicam revocentur." Wiederholt von dem Concil von Clichy bei Paris von 626, c. 5 (*Friedrich*, Drei unedirte Concilien aus der Merow. Zeit, 1867, S. 63).

[2]) Ueber die Photinianer vgl. insbesondere *F. Ch. Baur*, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung (1841), I, 546 fg. Ueber die Bonosianer vgl. *Kurtz*, II, 422. Beide Sekten hatten, wie es scheint, in Gallien festen Fuss gefasst; sie werden erwähnt von dem II. Concil von Arles, c. 16, 17. *Avitus* von Vienne eifert mehrfach gegen sie. Ep. 3 (p. 24), 29 (p. 45). In der Ausgabe *Sirmonds* steht an letzterer Stelle das unverständliche pestis bonorum statt Bonosiacorum, welche Lesart durch die auf der Lyoner Bibliothek befindliche Handschrift der Briefe des Avitus erwiesen ist (Mémoires et Documents publ. par la Société d'hist. et d'archéol. de Génève, XVI, 199). Ferner *Avitus*, Fragm. ex libris contra Arianos (p. 107). Agobard von Lyon nennt noch im 9. Jahrhundert Avitus Photiniarorum haereticorum validissimus expugnator (Adversum dogma Felicis, *Migne*, t. 104, 67).

Biographen Jonas von Bobio, die Ketzer glücklich in den Schooss der Kirche zurückgeführt zu haben.[1])

Auch als die monotheletische Lehre, die Christus zwar zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, aber nur einen Willen zugestand, in das Frankenreich eindrang, überliess es die Staatsgewalt der Kirche mit dieser Ketzerei fertig zu werden. Der oströmische Kaiser hatte die monotheletische Lehre feierlich sanktionirt und für orthodox erklärt unter Zustimmung des Papstes Honorius. Nach des letztern Tod (638) aber erklärte der römische Stuhl die Lehre für ketzerisch und der Papst liess durch den König die Bischöfe auffordern, ihm ihre Unterstützung zu gewähren.[2]) Doch hatten monotheletische Sendboten in der fränkischen Geistlichkeit Anhang gewonnen und Bischof Eligius von Noyon veranlasste, dass ein Concil gegen sie einschritt. Ein Concil von Orléans erkannte sie der Ketzerei für schuldig und der kirchlichen Gewalt der Bischöfe weichend mussten sie das fränkische Reich verlassen.[3])

---

[1]) Vita S. Eustasii (*Mabillon*, Acta SS. Ord. Bened., II, 109), c. 3. „Progressus igitur Warascis praedicat, quorum alii idolatriae cultibus dediti, alii Fotini vel Bonosi errore maculati sunt. His ad fidem conversis...“ Diese Vita bildet die Quelle der Vita S. Agili, c. 9 (l. c. p. 306) und der Vita S. Salabergae, c. 7 (p. 407). Letztere gibt die Lage des Gebiets der Warasci näher an: „qui partem Sequanorum provinciam et Duvii amnis fluenta ex utraque ripa incolunt.“ — Der Name hat sich in der Landschaft Varais in der Nähe von Besançon erhalten (*Jahn*, II, 360).

[2]) Vita S. Eligii, I, 33 (*D'Achery*, Spicilegium. Nov. ed. Paris 1723, II, 88). Das den Monotheletismus und den Papst Honorius verdammende Dekret des römischen Concils von 648 sandte Papst Martin an die fränkischen Bischöfe und an den König „mandans et obtestans regem, ut, si essent ejus viri catholice eruditi, hos sibi adminiculum ob haeresim comprimendam faceret destinari.“

[3]) a. a. O., c. 35 (p. 89). „Sic quoque adversus eum (den Ketzer) omnium episcoporum sententia prolata ac per singulas civitates super ejus nomine decreto constituto eum sibi merito dedecore eliminave-

Die besprochnen Fälle sind hinreichend, um darzuthun, dass in dem merowingischen Reiche:

a) den Ketzern eine öffentliche Ausübung ihres Gottesdienstes, sowie die nochmalige Taufe von Katholiken von der Staatsgewalt verboten waren;

b) dass dagegen die Ketzerei als solche nicht strafbar war, sondern nur durch die Disciplinargewalt der Kirche geahndet werden konnte.

Die Juden.

Geltung des römischen Rechts.

2) Die rechtliche Stellung der Juden im fränkischen Reich bestimmte sich im allgemeinen nach den in die Lex Romana Visigothorum übergegangnen Vorschriften des spätern römischen Rechts. Nur in einzelnen Punkten wurden ihnen grössere Beschränkungen auferlegt und nur ganz vereinzelt ist ein Zwang zur Bekehrung zum Christenthum gegen sie ausgeübt worden. Sie wurden zu den Römern gerechnet und, wenn in den Gesetzen von einem Wergeld der Juden nirgends die Rede ist, so ist dies eben daraus zu erklären, dass sie als Römer betrachtet wurden.[1]) In

runt a finibus Galliae." An eine staatliche Verbannung aus dem fränkischen Reich ist hierbei nicht zu denken; die sententia wird von dem Concil gefällt, in alle Diöcesen verbreitet und die Bischöfe sind es, die dem Ketzer den Aufenthalt unmöglich machen. Von einem Eingreifen des Königs wird nichts erwähnt. Auch in andern Fällen verhängen die Bischöfe die Verbannung aus einer Diöcese oder aus dem Reiche kraft ihrer kirchlichen Disciplinargewalt über Ketzer, Apostaten, Wahrsager u. s. w. *Gregor. Tur.*, VII, c. 54; IX, c. 6. Vita S. Eligii, c. 36. Es wird davon noch zu sprechen sein.

[1]) Diese von *Waitz*, II, 201, als Vermuthung ausgesprochene Ansicht findet ihre Begründung in der westgothischen Interpretatio, welche die Anfangsworte von c. 10, Cod. Theod., II, 1: „Judaei Romano et communi jure viventes" wiedergibt mit den Worten „Judaei omnes, qui Romani esse noscuntur." Es ist nicht daran zu zweifeln, dass diese Auffassung auch im fränkischen Reich geherrscht hat. — Dass für die Rechtsverhältnisse der Juden im wesentlichen die Lex Rom. Visig. maassgebend war, hat schon *Naudet* richtig hervorgehoben (De l'état des personnes en France sous les rois de la première race. Mém. de l'Académie des inscript. et belles lettres [1827], VIII, 520).

allen Sachen, die sich auf ihre Religion bezoge. sie unter ihren Vorstehern und aus dem ihnen z nen Recht, ihre Rechtsstreitigkeiten auf Grund ein losen Compromisses der Entscheidung ihrer Gemein ter zu unterbreiten [1]), scheint sich schon frühe die G heit gebildet zu haben, dass ihre Streitigkeiten unt ander nach ihrem nationalen Rechte von ihren Ric entschieden, dass nur Streitigkeiten zwischen Juden Christen von dem staatlichen Gericht nach staatli Recht abgeurtheilt wurden. [2]) In der Ausübung di Gerichtsbarkeit waren sie keiner Beschränkung unt worfen. [3])

Beschränkungen nach römischem Recht.

Auf Grund des römischen Rechts waren die Juden i. folgenden Beziehungen beschränkt:

a) Sie konnten keine öffentlichen Aemter bekleiden. weder im Staat noch in der Gemeinde. [4]) Diese Bestimmung ward in der fränkischen Zeit mehrfach wiederholt [5])

---

[1]) c. 10, Cod. Theod., II, 1; ebenso die westgothische Interpretatio.

[2]) Aus den Auszügen der Lex Romana Visig., deren Entstehung zwar erst in das 8. Jahrhundert gesetzt wird, die jedoch, soweit sie von der Lex Romana abweichen, den seit langem bestehenden thatsächlichen Zustand bezeugen, geht dies hervor. Epitome Aegidii: „Ut Judaei inter se eorum legem custodiant.“ Epit. Monachi: „Judaei omnes negotia, quae inter se habent, lege sua definiant; quae vero cum Christianis habent, nostris legibus apud judicem provinciae confligant.“ Aehnlich Lex Romana Curiensis, II, 1, 10 (*Haenel*, p. 34).

[3]) Der Bischof Germanus von Paris (gest. 576) begegnet einer Schaar Juden, welche einen Jüngling gefesselt führen, „quia se recusaret legibus subdi Judaicis“ (Venantius Fortunatus, Vit. Germ., c. 45. *Mabillon*, Acta, I, 240).

[4]) Lex Rom. Visig., Nov. Theod. II, tit. 3, § 2, und Interpretatio.

[5]) Chlothar II., Edict von 614, c. 10. „Judaei super christianos actiones publicas agere non debeant. Quare qui se quaestuoso ordini sociare praesumpserit, severissimam legem ex canonica incurrat sententia.“ Unter quaestuosus ordo ist die Klasse der Finanzbeamten zu verstehen; so auch *Naudet*, p. 510; *Waitz*, II, 625. Das I. Concil

und häufig dringen die Concilien auf deren Beachtung.[1]) Gerade die mehrfache Wiederholung zeigt aber, dass sie keineswegs immer befolgt wurde und, wenn uns auch kein Beispiel überliefert ist, dass ein Jude ein öffentliches Amt bekleidet habe, so müssen wir doch annehmen, dass der Fall öfter vorkam.

b) Sie durften keine neuen Synagogen bauen; auch die verfallnen oder zerstörten nicht wieder errichten.[2])

c) Dass Juden christliche Sklaven hielten, war nicht verboten, wohl aber jeder Versuch, die christlichen Sklaven zum Uebertritt zum Judenthum zu bringen oder gar an ihnen die Beschneidung vorzunehmen. Hiergegen waren die Todesstrafe und die Confiscation des Vermögens angedroht.[3]) Indessen wurde diese strenge Strafbestimmung

---

von Mâcon von 581, c. 13, erwähnt ausdrücklich, dass Juden nicht Zöllner sein dürfen. Das Edikt bestätigt die canonica sententia des Concils von Paris von 614, c. 17, wonach Juden, welche ein öffentliches Amt bekleiden oder auch nur sich bei dem König um ein solches bewerben, mit ihrer ganzen Familie getauft werden sollen (*Friedrich*, Drei unedirte Concilien, S. 12).

[1]) I. Concil von Clermont von 535, c. 9 (*Bruns*, II, 189); von Mâcon von 581, c. 13 (p. 244); von Paris von 614, c. 17 (a. a. O.); von Reims von 624—625, c. 11 (*Bruns*, II, 263); von Clichy von 626, c. 13 (*Friedrich*, S. 65).

[2]) Nov. Theod. II, tit. 3, § 3. König Guntchram schlägt im Jahre 585 die Bitte der Juden, ihre von Christen längst zerstörte Synagoge mit staatlicher Hilfe wiederaufbauen zu dürfen, ab. *Gregor. Tur.*, VIII, c. 1. Dass die Bitte nicht nur auf staatliche Unterstützung (ope publica) geht, sondern auch auf die Erlaubniss des Wiederaufbaus, ist daraus zu schliessen, dass die, wie Gregor angibt, zahlreiche Judengemeinde in Orléans nicht so lange ohne Synagoge sich beholfen hätte, wenn sie nicht staatliche Erlaubniss nöthig gehabt hätte. *Fehr* (Staat und Kirche im fränkischen Reich [1869], S. 514 fg.) ist im Irrthum, wenn er meint, Orléans habe nicht zu dem Reiche Guntchrams gehört.

[3]) Nov. Theod. II, tit. 3, § 4. Interpretatio: „Quod si fecerit, amissis facultatibus capite puniatur.“

nicht zur Ausführung gebracht. Das vierte Concil von Orléans von 541, c. 31, begnügt sich damit, dass ein Jude, der einen solchen Bekehrungsversuch mache, mit dem Verlust des Sklaven bestraft werde. Die unter der Bedingung, dass der Sklave Jude werde, vorgenommne Freilassung solle giltig sein, die Bedingung aber als nicht geschrieben betrachtet werden. Doch, fügte das erste Concil von Mâcon c. 16 hinzu, solle der Jude bei einem Bekehrungsversuch ausser mit dem Verlust des Sklaven mit den gesetzlichen Strafen belegt werden. Der Sklave, welchen sein Herr zum Judenthum bekehren wollte, wurde übrigens nicht frei, sondern fiel, wie das Concil von Reims, c. 11 und das Concil von Clichy, c. 13, bemerken, dem Fiscus zu.

Nach einer andern Bestimmung des römischen Rechts dürfen Juden keine christlichen Sklaven' erwerben[1]), und auf Grund dessen haben die Concilien von Reims und Clichy (c. 11, 13) erklärt, dass Verkäufe von christlichen Sklaven ungiltig seien. Indessen kam es doch häufig vor, dass Juden Kriegsgefangne kauften oder in anderer Weise Christensklaven erwarben. Da die Strenge des Gesetzes nicht aufrecht zu erhalten war, so verlangten die Concilien, dass wenigstens die Juden verpflichtet seien, gegen einen mit Billigkeit festgesetzten Preis den Sklaven freizugeben. Das vierte Concil von Orléans von 541, c. 30, will dies nur für diejenigen Sklaven, welche ihren jüdischen Herrn entlaufen sind, beobachtet wissen; das erste Concil von Mâcon, c. 16 dagegen für alle christliche Sklaven der Juden. Jeder Christ soll die Befugniss haben, einen solchen Sklaven gegen einen Preis von 12 Solidi loszukaufen.[2]) Dagegen hat der

---

[1]) c. 3, Cod. Theod., XVI, 9. Lex Rom. Visig., c. 3, Cod. Theod., XVI, 4.

[2]) Ein allgemeines Verbot, christliche Sklaven zu halten, ist nicht, wie *Waitz*, II, 210, meint, in c. 16 des Concils von Mâcon enthalten.

durch Justinian in das römische Reich eingeführte Grundsatz, dass Juden überhaupt unfähig sind, christliche Sklaven zu besitzen, in dem fränkischen Reiche niemals Geltung erlangt. Die von Papst Gregor an die Königin Brunehilde gerichtete Bitte, einen solchen Unfug, dass Christen im Eigenthum von Juden stehen können, nicht länger zu dulden, hatte keinen Erfolg.[1])

d) Das von Theodosius dem Grossen aufgestellte, in das westgothische Gesetzbuch aufgenommne Verbot der Ehen zwischen Christen und Juden wurde im fränkischen Reich aufrecht erhalten. Die Concilien bringen dasselbe sehr häufig in Erinnerung und gerade daraus darf geschlossen werden, dass es an Uebertretungen nicht gefehlt hat. Die Ehe zwischen Juden und Christen ist ungiltig und wird als Ehebruch bestraft.[2])

Anderweitige Beschränkungen.

Abgesehen von diesen, durch das römische Recht überlieferten Beschränkungen scheinen nur vereinzelte Bestimmungen über die Juden getroffen worden zu sein. So wurde von König Childebert I. (511—558) den Juden verboten, in der Zeit von Gründonnerstag bis zum ersten Ostertag auf Strassen und Plätzen sich zu zeigen, weil darin eine Beleidigung der Christen liege.[3]) Am ge-

---

[1]) Gregor I., Ep. IX, 109, von 599 (Opp. VIII, 142). „...admirati sumus, cur et in regno vestro Judaeos christiana mancipia possidere permittitis... Petimus, ut excellentiae vestrae constitutio de regno suo hujus pravitatis mala removeat.“ — Vgl. c. 56, § 3, Cod. Just., I, 3. — Uebrigens wurde dieses Verbot auch im oströmischen Reich wenig beachtet und in demselben Jahre 599 hatte sich Gregor I. bei dem Bischof von Neapel darüber beklagt, dass neapolitanische Juden Christensklaven aus dem Frankenreiche kaufen (Ep. IX, 36. Opp., VIII, 73).

[2]) c. 2, Cod. Theod., III, 7, nebst Interpretatio. Siehe die Concilien von Orléans von 533, c. 19; von Clermont von 535, c. 6; von Orléans von 538, c. 13 und von 541, c. 31.

[3]) Concil von Mâcon, c. 13. „Ut Judaeis a coena domini usque

Zwangstaufe. waltthätigsten ging aber König Chilperich I. (561—584) gegen die Juden vor, der zwar nicht, wie häufig behauptet wird [1]), einen allgemeinen Befehl erliess, die Juden zu taufen, wohl aber in einzelnen Fällen eine Zwangstaufe vornehmen liess, da er, wie Gregor von Tours sagt, denjenigen, der nicht freiwillig glauben wollte, wider seinen Willen gläubig machen wollte. [2]) Dagegen hat im Jahre 629 der König Dagobert, um dem Wunsch des oströmischen Kaisers nachzukommen, ein Gesetz erlassen, dass alle Juden sich taufen lassen sollen. [3]) Indessen darf, da später wieder zahlreiche Juden im fränkischen Reiche erscheinen, angenommen werden, dass dieses Gesetz, wie so viele ähnliche, nicht strenge durchgeführt wurde und bald wieder in Vergessenheit gerieth.

---

ad primum pascha secundum edictum bonae recordationis domini Childeberti per plateas aut forum quasi insultationis causa deambulandi licentia denegetur." In Mon. Germ. Leg., I, 1, ist unberechtigter Weise aus diesem Canon ein Bestandtheil der Epistola Childeberti gemacht worden. Vgl. *Boretius,* Beiträge zur Capitularienkritik (1874), S. 20 fg. Auch die gleiche Bestimmung des c. 30 des III. Concils von Orléans von 538, das in dem Reiche Childeberts gehalten wurde, ist der königlichen Vorschrift entnommen, wie aus dem Eingang des Canon hervorgeht.

[1]) So auch von *Waitz*, II, 151.

[2]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 17. „...multos Judaeorum eo anno baptizari praecepit... scilicet ut quem credere voluntarie non poterat, saltem credere faceret vel invitum."

[3]) *Fredegar*, Chron., V, c. 65. Fredegar berichtet, es sei dies auf Anregung des Kaisers Heraklius geschehen. Letztere Angabe ist häufig bestritten worden, so schon von *H. Valesius*, Rer. Franc., LXIX (III, 100 sqq.), der überhaupt an der Richtigkeit der ganzen Erzählung zweifelt. Nach ihm von *Lecointe,* Annal. eccl., a. 629, n. 9 (II, 805) und *Pagi ad Baronii* Annal., a. 614, n. 42; neuerdings von *Grätz,* Geschichte der Juden, V, 54. Dass die byzantinischen Geschichtsschreiber nichts davon melden, ist kein entscheidender Grund. Dass Heraklius mit dem fränkischen Reich in keiner Verbindung gestanden, wie Grätz behauptet, ist irrthümlich. Der Verkehr wird durch *Fredegar*, c. 62, unzweifelhaft erwiesen. Fredegar, der um das Jahr 660 schrieb, ist für diese Zeit eine zuverlässige Quelle.

War demnach, abgesehen von den zuletzt erwähnten vereinzelten Maassregeln, die rechtliche Lage der Juden im Frankenreich nicht schlechter als im römischen Reich, so kam es doch jetzt, wie auch schon in frühern Jahrhunderten nicht selten vor, dass die Bischöfe und der durch sie fanatisirte Pöbel zu Gewaltthaten gegen die Juden sich fortreissen liessen. In Orléans war von den Christen die Synagoge zerstört worden. In Clermont wurde im Jahre 575 ebenfalls die Synagoge dem Erdboden gleichgemacht und dem Einfluss des Bischofs Avitus gelang es, 500 Juden zur Taufe zu bringen, die übrigen aber zur Auswanderung nach Marseille zu veranlassen.[1]) Später versuchte auch in Marseille der Bischof Theodorus, ebenso wie gleichzeitig sein Metropolit der Bischof Virgilius von Arles, durch allerlei Gewaltthätigkeiten die Juden zur Taufe zu treiben und Papst Gregor I. sogar musste sie ermahnen, dass sie nicht mit roher Gewalt, sondern mit der Milde der Predigt die Juden zu bekehren bestrebt sein sollen.[2]) Gewaltthaten.

3) Von den zahlreichen Gesetzen der römischen Kaiser, welche das Heidenthum bekämpften und jede Handlung des heidnischen Kultus mit Strafe bedrohten, hatte nur die Novelle Kaiser Theodosius II. von 438 in die Lex Romana Visigothorum Eingang gefunden. Mit Confiscation des Vermögens und Todesstrafe solle Jedermann bestraft werden, der, wo es auch sei, in irgend einer Weise den Glauben an die alten Götter bekenne.[3]) Indessen überging die westgothische Interpretatio zu der Novelle diese Stelle des Gesetzes mit Stillschweigen und auch in keinem der im fränkischen Reiche angefertigten Auszüge ward dieser Bestimmung Erwähnung gethan.[4]) Jedenfalls wurde im frän- Die Heiden.

[1]) *Gregor. Tur.*, VI, 17.
[2]) Gregor I. Ep. I, 67 (Opp., VII, 66).
[3]) Nov. Theod. II, tit. 3, § 8.
[4]) Lex Rom. Visigoth. (*Haenel*, p. 258 fg.)

kischen Reich dieselbe nicht zur Anwendung gebracht. Bis in das 8. Jahrhundert hinein gab es zahlreiche Heiden in einzelnen, besonders den nördlichen Theilen des Reichs und erst sehr spät ist es der Kirche gelungen, auch nur äusserlich die gesammte Bevölkerung in dem christlichen Namen zu vereinen. Im 6. und 7. Jahrhundert muss noch ein beträchtlicher Theil der niedern Bevölkerung dem Heidenthum angehört haben. In abgelegenen Gegenden, wie in den Waldgebirgen der Auvergne und den Cevennen strömten die umwohnenden Bauern in Masse an den alten Stätten des Kultus zusammen, um ihre Opfer darzubringen.[1]) Noch konnte man auch im Süden unter den Bauern häufiger Gebete hören, die an Jupiter, Mercur, Venus gerichtet waren, als christliche.[2]) Die nördlichen Gegenden an der Seine und Somme, im Ardennerwald und an der Schelde, an der Mosel und am Rhein, die alten Stammsitze der salischen und ripuarischen Franken wurden von dem Christenthum nur langsam durchdrungen und noch in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts stand in den Ardennen, in Texandria und Brabant der alte Götzendienst in voller Blüthe.[3]) Und nicht nur unter Bauern und in entlegenen

---

[1]) *Gregor. Tur.*, De Gloria Confess., c. 2. „Mons enim erat in Gabalitano territorio, cognomento Helanus, locum habens magnum, ad quem certo tempore multitudo rusticorum quasi libamina lacui illi exhibens...“

[2]) *Gregor. Tur.*, Vitae Patr., XVII, c. 5. Nicetius von Trier (gest. um 566) befand sich auf einer Seefahrt nach Italien unter einer grossen Menge heidnischer Bauern. Er war der einzige Christ auf dem Schiff.

[3]) Vita S. Hugberti (gest. 727), c. 3, von einem Zeitgenossen (*W. Arndt*, Kleine Denkmäler, S. 55). Zahlreiche Stellen, welche die Fortdauer des Heidenthums in jenen Gegenden erweisen, sind gesammelt von *Roth*, Geschichte des Beneficialwesens, S. 65; *Waitz*, II, 85 (jedoch mit Verwerthung einiger sehr späten Heiligenleben, wie der Vitae S. Livini und Audomari); *Digot*, III, 114 fg.; IV, 61 fg.; *Friedrich*, Kirchengeschichte, II, 91 fg., 157 fg.

Gegenden, welche von der römischen Kultur und der christlichen Lehre auch in römischen Zeiten kaum berührt worden waren, finden wir den heidnischen Glauben noch lebendig. Auch am Hofe, ja am Tische des Königs erscheinen im 6. Jahrhundert fränkische Grosse, die dem Heidenthum noch treu geblieben sind.[1]) Im 7. Jahrhundert ist nicht weit von den Hauptstädten Paris und Soissons, an der Mündung der Somme, ein fast ganz heidnischer Gau vorhanden, dem ein heidnischer Graf vorgesetzt ist.[2])

Aber auch in denjenigen Gegenden, in welchen das Christenthum Eingang gefunden hatte und die Masse der Bevölkerung schon in römischer Zeit äusserlich wenigstens christlich geworden war, erhielten sich noch Jahrhunderte lang heidnische Gebräuche und Sitten, heidnischer Aberglaube und Anschauungen und trotz aller Anstrengungen der Kirche, in denen sie schon durch römische Gesetze, wie später durch die Capitularien der fränkischen Könige unterstützt wurde, gelang es nicht, das Heidenthum mit der Wurzel zu entfernen. Die Kirche musste sich damit begnügen, den heidnischen Ideen christliche Formen zu geben und den alten Götter- und Wunderglauben mit einem christlichen Anstrich zu verdecken.[3])

---

[1]) Vita Vedasti, c. 7. Der Heilige trifft an der Tafel Chlothars I. mit Heiden zusammen (*Boll*, Acta Sanct., 6. Februar, II, 792).

[2]) Vita Lupi Senonensis (gest. 623), c. 12, 13 (*Boll.*, Acta Sanct., 1. Sept., I, 259), der Bischof wird verbannt in „pago quodam Neustriae nuncupato Vinimaco“ und übergeben „duci pagano. Ille direxit in villam, quae dicitur Andesagina super fluvium Anciam ubi erant templa planatica a decurionibus culta.“ Der Bischof bekehrt ihn und „plurimum Francorum exercitum, qui adhuc erroris detinebatur in laqueo.“

[3]) Gegen die Ueberreste heidnischer Gebräuche und Sitten unter der zum Christenthum bekehrten Bevölkerung richten sich die zahlreichen Canones der fränkischen Concilien, nicht aber sprechen sie, wie oft fälchlich behauptet wird (so auch von *Waitz*, II, 85), von Heiden unter den Franken in Gallien. Auch die Epistola Childeberti I.

Heidenmission. Von besondern Bemühungen des Staats, das Heidenthum zu unterdrücken und mit Zwangsgewalt dem Christenthum die ausschliessliche Herrschaft zu verschaffen, ist uns wenig bekannt. Auch die Kirche betrieb die Bekehrung äusserst lässig und erst im 8. Jahrhundert hatte sie grössere Erfolge auf diesem Gebiet zu verzeichnen. Merkwürdiger Weise scheint sogar im Anfang des 7. Jahrhunderts zu jedem Missionsunternehmen die königliche Erlaubniss nothwendig gewesen zu sein. Es wird uns mehrfach berichtet, dass Geistliche, die sich der Heidenbekehrung widmen wollten, die königliche Genehmigung dazu vorher einholten.[1]) Vielleicht ist es nur auf eine solche Erlaubniss zurückzuführen, wenn an einer andern Stelle behauptet wird, König Dagobert I. habe in einem einzelnen Falle den Befehl ertheilt, die Heiden, welche sich auf die Predigt eines Missionärs hin nicht taufen lassen wollten, zur Taufe zu zwingen.[2])

von 554 (Mon. Germ. Leg., I, 1), ist nicht gegen die Heiden gerichtet, sondern gegen die Vermischung des Christlichen und Heidnischen, gegen den Rückfall der Christen in die Gebräuche des Heidenthums. Sie ist gegeben, wie sie sagt, für den populus christianus, für die „plebs quae sacerdotis praeceptum non ita ut oportet custodit", keineswegs befiehlt sie eine zwangsweise Bekehrung der Heiden. Siehe unten Kap. VI.

[1]) Die Stellen sind bisher nicht beachtet worden; Vita Eustasii abb. Luxov. (gest. 625, *Mabillon*, Acta Sanct. II, 110), c. 6. „Agrestius qui quondam Theodorici regis notarius fuerat, ...postulat, ut gentilium esse praedicator permitteretur." Vita Amandi (*Mabillon*, Acta Sanct., II, 685), c. 16. König Dagobert I. sucht den Heiligen durch Gesandte zu bewegen, den im Jahre 610 geborenen Prinzen zu taufen; die Gesandten erklären „quod si hoc vir Dei non renueret, ..haberet licentiam praedicandi seu nationes quam plures per hanc gratiam se posse conquirere."

[2]) Vita Amandi, c. 11 (p. 683). Um das Jahr 626 hatte Amandus erfahren, dass an der Schelde im pagus Gandavensis noch das Heidenthum herrsche und bisher kein Bischof gewagt habe, das Wort Gottes dort zu verkünden. Er bittet den Bischof der vereinigten Diöcesen Noyon und Tournay (zu letzterer gehörte der Genter Gau),

Jedenfalls blieb dieser Befehl, wenn er überhaupt ertheilt wurde, unausgeführt und steht ganz vereinzelt da.

„ut ad regem Dagobertum quantocius pergeret epistolasque ex jussu illius acciperet, ut si quis se non sponte per baptismi lavacrum regenerare voluisset, coactus a rege ablueretur baptismate. Quod ita factum est.“ Zunächst kann es sich hier jedenfalls nur um einen vereinzelten Befehl, nicht um ein allgemeines Gesetz handeln. Aber die Richtigkeit der Angabe wird dadurch zweifelhaft, dass im Verlauf der Erzählung zwar sehr eingehend die Schwierigkeiten geschildert werden, mit denen Amandus zu kämpfen hat, der Widerstand, den die Bevölkerung leistet, die Mittel, durch die er einen, wenn auch nur geringen Erfolg erzielt. Von einer Unterstützung durch die Staatsgewalt oder von der Vornahme von Zwangstaufen ist aber nirgends die Rede. *Roth*, Von dem Einfluss der Geistlichkeit unter den Merowingern (Nürnberg 1830), S. 16, hat dies schon richtig hervorgehoben, ohne dass seine Bemerkung beachtet worden wäre.

Kapitel II.

Die fränkische Landeskirche.

I. Der Papst und die fränkische Kirche.

Veränderte Stellung der Kirche zu dem Papst.

Die wichtigste Veränderung, welche das Kirchenrecht in Folge der Gründung des fränkischen Staats erfuhr, bestand darin, dass die Kirche der unmittelbaren Einwirkung des Papstes entzogen wurde und sie aus der vollständigen Unterordnung unter den römischen Stuhl, in welche sie im Laufe des 5. Jahrhunderts gerathen war, heraustrat. Ohne dass das Band, welches die Kirchen des Abendlandes mit Rom verknüpfte, völlig gelöst worden wäre, wurde doch dem Papste die Befugniss entzogen, in die innern Verhältnisse der gallischen Kirche einzugreifen. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts, seit Leo dem Grossen hatte der Papst die kirchliche Obergewalt über die gallische Kirche ausgeübt. Ihm wurde das Recht zugestanden, kirchliche, allgemein zu befolgende Normen aufzustellen; er war die oberste Verwaltungsbehörde der Kirche geworden; ihm kam die oberste Disciplinargewalt zu. Er konnte alle wichtigern Angelegenheiten zur unmittelbaren Entscheidung an sich ziehen, wie an ihn in allen Fragen Berufung eingelegt werden konnte. In den arianischen Reichen der Westgothen und Burgunder suchte die katholische Kirche an ihm einen Halt. Sie war bemüht in der Unterordnung unter den Bischof der allgemeinen Kirche, unter den Papst, die Widerstandskraft und die Concentration zu finden, die in dem

bald offenen, bald geheimen Kampfe mit dem Arianismus nothwendig waren, um trotz der Ungunst der äussern Verhältnisse den Boden nicht zu verlieren und endlich den Sieg zu gewinnen. Der Stellvertreter des Papstes in Gallien war der Bischof von Arles, der mit der Beaufsichtigung von ganz Gallien und Spanien beauftragt war und die Befugniss hatte, die gallischen Bischöfe zu Concilien zu berufen. Wir sahen, wie noch in der letzten Zeit des burgundischen Reichs, unmittelbar vor der Vereinigung desselben mit dem Frankenreich, der Papst in unumschränkter Weise seine Obergewalt über die Kirche ausübte und die Bischöfe auf seinen Befehl ein schon gesprochenes Urtheil umänderten. Von einer Opposition gegen diese Herrschaft des Papstes über die Kirche finden wir keine Spur; sie scheint überall eine unbestrittene Anerkennung gefunden zu haben.

In einem ganz andern Verhältniss steht die fränkische Kirche zu dem römischen Stuhl. Es geht nicht an, diese Veränderung einer allmählichen, unbewussten Entwickelung der Verhältnisse zuzuschreiben. Reichen die dürftigen und lückenhaften Quellen auch nicht aus, um eine volle Erkenntniss derjenigen Elemente zu ermöglichen, welche diese Veränderung hervorgebracht haben, so genügen sie doch, um darzuthun, dass während der ganzen Regierungszeit des merowingischen Geschlechts im wesentlichen dieselben Grundsätze über das Verhältniss der fränkischen Kirche zu Rom maassgebend waren. Es sind zwei Prinzipien herrschend, von denen sich kaum eine Ausnahme nachweisen lässt:

1) Der Bischof von Rom wird als der erste Bischof der Christenheit anerkannt und verehrt.

2) Ein unmittelbarer Eingriff des Bischofs von Rom in irgend eine Angelegenheit der fränkischen Kirche ist an sich nicht zulässig und kann nur mit königlicher Genehmigung stattfinden.

Der Papst und die Könige.

Unmittelbar nach der Bekehrung Chlodovechs knüpfte der Papst eine direkte Verbindung mit ihm an und ermahnte ihn, die grossen Hoffnungen, welche die Kirche auf ihn setze, zu erfüllen. Und in der That, sie gingen in glänzender Weise in Erfüllung. Kaum ein Menschenalter später stand ganz Gallien wieder unter katholischen Herrschern, war der Arianismus so gut wie beseitigt und die katholische Kirche die herrschende, deren Reichthümer sich fast täglich mehrten. Auch die Nachfolger Chlodovechs verehrten den römischen Bischof als den ersten, allgemeinen Bischof der Kirche. Der Enkel Chlodovechs, König Theudebert I., wandte sich im Jahre 538 an Papst Vigilius, um von ihm Auskunft zu erfragen über die kirchliche Bestrafung derer, welche mit der Wittwe des Bruders eine Ehe eingehen.[1]) König Childebert I. steht in lebhaftem Verkehr mit den Päpsten seiner Zeit. Er schickte sogar eine besondere Gesandtschaft an Papst Pelagius I., um sich von ihm Reliquien der Apostel und Märtyrer zu erbitten[2]), wie auch König Guntchram sich bei dem Papst um die Ueberlassung von Reliquien verwendet.[3]) Der Papst dagegen richtet vertrauensvoll seine Bitten an die Könige. Denn er weiss, dass sie in christlichem Eifer dem apostolischen Stuhl ihre volle Verehrung zollen.[4])

---

[1]) Papst Vigilius an Bischof Cäsarius von Arles vom 6. März 538 (*Jaffé* n. 588; *Mansi*, IX, 9); er beauftragt ihn, die Antwort an den König zu übermitteln.

[2]) Papst Pelagius I. an Bischof Sapaudus von Arles vom 14. Dezember 556 (*Jaffé*, n. 683; *Mansi*, IX, 724).

[3]) Papst Pelagius II. an Bischof Aunacharius von Autun vom 3. October 580 (*Jaffé*, n. 684; *Mansi*, IX, 890).

[4]) Papst Vigilius an Bischof Aurelianus von Arles vom 29. April 550 (*Jaffé*, n. 605; *Mansi*, IX, 361), „glorioso filio nostro Childeberto regi, quem christianitatis studio venerationem integram sedi apostolicae, cui nos Deus praeesse voluit, cognovimus exhibere, supplicare non desinas.“

In ein sehr nahes Verhältniss zu dem päpstlichen Stuhle traten Childebert II. (575—596) und seine Mutter Brunechildis, die während seiner Regierung den grössten Einfluss ausübte und nach seinem Tode die Vormundschaft über seine beiden unmündigen Söhne Theudebert II. und Theuderich II. führte.[1]) Eine westgothische Prinzessin und in dem Arianismus aufgewachsen, hatte sie bei ihrer Vermählung mit König Sigibert I. (561—575) das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und hatte von da an soviel wie möglich die geistige Verbindung mit Rom, mit seiner Kultur und seiner Kirche zu pflegen und zu stärken gesucht. Ihres Gemahles und Sohnes Reich war zunächst nur auf Austrasien beschränkt. In Folge des mit seinem Oheim, König Guntchram abgeschlossnen Vertrags von Andelot (587) erwarb Childebert II. aber ausgedehnte Gebiete in Aquitanien und trat kraft dieses Vertrags nach dem Tode Guntchrams im Jahre 593 als dessen Erbe in den Besitz von Burgund, der Provence und Aquitanien, so dass nur der nordwestliche Theil des fränkischen Reichs, der nicht einmal das gesammte Neustrien umfasste, seiner Herrschaft nicht unterstand. So war mit Ausnahme eines kleinen Gebietes, über das König Chlothar II. herrschte, das ganze fränkische Reich in seiner Hand vereint. Allerdings fand schon nach seinem Tode im Jahre 596 eine neue Theilung statt. Von seinen unmündigen Söhnen erhielt Theudebert II. (596—612) Austrasien, Theuderich II. (596—613) Burgund. Aber mehrere Jahre wurde die Regierung beider Lande einheitlich geführt von Brunechildis und, auch als die alte Königin dem Widerstande der austrasischen Grossen weichend von dem austrasischen Hofe nach Burgund flüchten musste (599), übte sie doch von hier aus den bedeu- Brunechildis und Gregor I.

[1]) Vgl. *Baxmann*, Geschichte der Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII, I, 117 fg.

tendsten Einfluss auf die Regierung beider Reiche und erst mehrere Jahre später (605) trat eine feindliche Haltung der beiden Brüder zu einander ein.

Gerade in der Periode aber, in welcher Königin Brunechildis auf der Höhe ihrer Macht in dem Frankenreich stand, sass auf dem päpstlichen Stuhl Gregor I. (590—604), der nach allen Seiten hin thätig war, um den Einfluss der römischen Kirche zu erneuern, zu stärken, zu sichern. Mit unermüdlichem Eifer war er bestrebt, die Interessen des päpstlichen Stuhls im oströmischen Reich und Italien, in Spanien und Nordafrika, in England und dem Frankenreich zu wahren und zu fördern. Herstellung der kirchlichen Einheit, Versöhnung der Schismatiker, die sich noch immer weigerten die fünfte ökumenische Synode anzuerkennen und desshalb auch die Kirchengemeinschaft mit Rom aufgehoben hatten, Kampf gegen die Ketzer durch die Mittel der Gewalt und die Mittel weiblicher Ueberredungskunst, Geltendmachung der päpstlichen Autorität, kirchliche Reinigung der Sitten der Geistlichen und Wiederherstellung der kirchlichen Zucht, nicht am wenigstens aber auch Sorge für die Erhaltung, Bewirthschaftung und Vermehrung der der römischen Kirche eigenthümlichen Grundbesitzungen — das waren die Aufgaben, deren Lösung er sich gestellt hatte und die er mit allem Aufwand von Energie, Gewandtheit und politischen Scharfsinn zu lösen bemüht war.

Allzeit getragen von der grossartigen Idee einer einheitlichen Kirche, die in dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus ihren Mittelpunkt und ihr Haupt finde, nahm er doch überall auf die gegebenen Verhältnisse Rücksicht. Während er dem kaiserlichen Herrn in Konstantinopel sich nur in den unterwürfigen und demüthigen, ja fast sklavischen Formen des byzantinischen Hofstyls nähert, schreibt er in gebieterischer, häufig herrischer Weise an die ihm ergebenen englischen Könige, durch deren Einfluss die Be-

kehrung der Angelsachsen zum Christenthum im wesentlichen gelang. Und wieder anders ist sein Auftreten gegenüber den fränkischen Königen, und vor allem gegenüber der Königin Brunechildis. In jeder Weise sucht er das Wohlwollen der Königin, ihres Sohnes und ihrer Enkel zu gewinnen. Die vollkommenste Schmeichelei, die den fränkischen König für den ersten der Könige erklärt und die Tugenden der rachedürstigen und in ihrer Herrschsucht maasslosen und vor keinem Verbrechen zurückschreckenden Fürstin nicht laut genug zu preisen vermag, verbindet sich mit kleinen Gefälligkeiten, durch die er in der Gunst der Königin sich zu befestigen sucht. Auf ihr Verlangen übersendet der Papst Reliquien[1]), gewährt ihrem Günstling, dem Bischof von Autun das Pallium, die höchste Auszeichnung, die der Papst verleihen konnte[2]), bestätigte den fränkischen Klöstern ihre Privilegien und gewährte ihnen neue.[3]) Andererseits nimmt er dagegen aber nicht nur die Gefälligkeit der fränkischen Herrscher in Anspruch für die der römischen Kirche gehörigen, in Gallien liegenden Besitzungen und für die durch Gallien reisenden päpstlichen Missionäre, die England der Kirche gewinnen sollen, auch in Bezug auf alle kirchliche Verhältnisse spricht er als ernster Rathgeber und berechtigter Wächter der kirchlichen Ordnung und Disciplin. In eindringlichem Tone macht er die Könige auf die tiefen Schäden der fränkischen Kirche aufmerksam, auf die eingerissene Simonie, auf den von der Kirche verworfenen Missbrauch, Laien sofort zu Bischöfen zu machen, u. s. w.[4]) Er fordert die Königin auf, künftig-

---

[1]) Gregor an Brunechildis von 596 (*Jaffé*, n. 1070; Ep. VI, 50).

[2]) Gregor an dieselbe vom Oct. 598 (*Jaffé*, n. 1169; Ep. IX, 11, Op. VIII, 52).

[3]) Gregor an dieselbe vom Nov. 602 (*Jaffé*, n. 1490; Ep. XIII, 6, Op. VIII, 372).

[4]) An König Childebert vom 12. August 595 (*Jaffé*, n. 1006;

hin nicht mehr zu dulden, dass Juden Christensklaven halten, noch dass Christen heidnischen Gebräuchen sich hingeben und damit ihren Glauben an Christus verläugnen.[1]) Ihre Aufgabe sei es, die Schismatiker wieder zur einheitlichen Kirche zurückzuführen und nicht zuzulassen, dass in ihrem Reiche von der allgemeinen Kirche und den vier Patriarchen der Christenheit eine Trennung, die nicht aus vernünftigen Gründen, sondern aus Bosheit statthabe, noch länger andauere.[2]) Als von dem König einseitig das Bisthum Maurienne gegründet und mit ihm Pfarrgemeinden vereinigt worden waren, die bisher zu dem Bisthum Turin gehört hatten, nahm sich der Papst der Rechte des turiner Bischofs an und bat den König dringend, Gerechtigkeit walten zu lassen und den frühern Zustand wieder herzustellen.[3]) In häufiger Wiederholung ermahnt er die Könige, Synoden einzuberufen, um durch sie die Missstände der Kirche untersuchen zu lassen und Mittel zur Beseitigung derselben zu ergreifen.[4]) Auf den Wunsch der Königin Brunechildis ist er bereit einen Gesandten nach dem Frankenreich zu senden. In dessen Anwesenheit können mit ihrer

---

Ep. V, 55, Op. VII, 342); an Brunechildis von 598 (*Jaffé*, n. 1169); an die Könige Theuderich II. und Theudebert II. vom Juli 599 (Ep. IX, 110, Op. VIII, 144); an dieselben vom 22. Juni 601 (Ep. XI, 60, 62, Op. VIII, 290 fg.) u. s. w.

[1]) An Königin Brunechildis von 598 (*Jaffé*, n. 1169) und 599 (*Jaffé*, n. 1266, Ep. IX, 109, Op. VIII, 162).

[2]) *Jaffé*, n. 1169, die Stelle oben S. 26, Note 2, dann fortfahrend: „Sed ita illos erroris labes imbibit, ut ignorantiae suae credentes, universam ecclesiam atque omnes quatuor patriarchas non ratione, sed malitiosa mente tantum modo refugiant.“

[3]) An die Könige Theuderich und Theudebert vom Juli 599 (*Jaffé*, n. 1273, Ep. IX, 116, Op. VIII, 153). „. . . ut dejectionem ipsius porrecta manu justitiae relevetis.“

[4]) *Jaffé*, n. 1266, 1267, 1410, 1411 u. s. w.

Genehmigung die Synoden berathen. Mit Wort und That solle er für eine Reform der Kirche wirken.[1])

Leider ist uns aus der offenbar sehr eifrigen Correspondenz zwischen dem fränkischen Königshause und dem Papste kein einziges Schreiben der Königin Brunechildis, ihres Sohnes oder eines ihrer Enkel erhalten. Wir haben nur die päpstlichen Briefe. Aber aus ihnen kann mit Sicherheit geschlossen werden, dass dem Papste von Seiten der fränkischen Königin und ihrer Familie ein grosses Vertrauen entgegengebracht wurde, dass er als Haupt der katholischen Kirche, als Nachfolger der Apostel Petrus und Paulus einer hohen Autorität genoss und sein gewichtiges Wort auf Gehör zu rechnen hatte. Auch in rein politischen Fragen hält er mit seinem Rathe nicht zurück, sucht ein friedliches Verhältniss zwischen dem fränkischen und dem oströmischen Reiche herzustellen und geheime Verhandlungen zwischen den beiden Mächten zu vermitteln.[2]) Aus allen seinen Briefen spricht das Bewusstsein, dass sein Ansehen ein unbestrittenes ist und dass die fränkische Kirche und die fränkische Königsfamilie ihm die Verehrung zollen, die dem ersten Bischof der Christenheit gebührt.

Nach dem Tode Gregors scheinen die persönlichen Beziehungen zwischen den fränkischen Königen und den Päpsten bald erloschen zu sein, wie überhaupt der ganze Verkehr der römischen Kirche mit dem Frankenreich im 7. Jahrhundert ein äusserst geringer wurde. Nur wenige Die Nachfolger Gregors.

[1]) An die Königin Brunechildis vom 24. Juni 601 (*Jaffé*, n. 1419, Ep. XI, 69. Op. VIII, 320).

[2]) An Brunechildis vom Nov. 602 (*Jaffé*, n. 1490, Ep. XIII, 6, Op. VIII, 372); an König Theuderich (*Jaffé*, n. 1491, Ep. XIII, 7, Op. VIII, 375). „. . . valde laudavimus quia et praesentia sapientis . . . et sic munire futura sempiternae pacis interventu inter vos et rempublicam festinatis, ut unum facti requi vestri firmitatem in perpetuum salubriter extendatis.“ Brunechildis und der König sollen mit den Gesandten insgeheim verhandeln.

Anzeichen, dass ein solcher Verkehr überhaupt noch fortbestanden habe, sind uns erhalten. Im Jahre 613 wandte sich noch einmal König Theuderich II. an den zweiten Nachfolger Gregors, den Papst Bonifacius IV. mit der Bitte, dass er dem Bischof Florianus von Arles das Pallium verleihe, was denn auch geschah. In dem grossen Kampfe, welchen Papst Martin I. gegen den Monotheletismus führte wie gegen die oströmischen Kaiser, welche die monotheletische Lehre als ordothox anerkannt und vorgeschrieben hatten, suchte er auch die Unterstützung der fränkischen Kirche und Könige nach. Sowohl an die Bischöfe von Neustrien und Burgund, — das Gebiet König Chlodovechs II. (638—656) — als an die Bischöfe Austrasiens, über das König Sigibert III. (632—656) herrschte, schickte der Papst die Beschlüsse des Concils von Rom von 648, welches den Monotheletismus als Ketzerei verdammt hatte, mit der Bitte, von dem Könige die Erlaubniss zu erlangen, dass fränkische Bischöfe offen für die Sache des wahren Glaubens auftreten und als Legaten des Papstes an den kaiserlichen Hof die Beschlüsse der römischen und fränkischen Concilien überbringen.[1]) Dies ist aber die letzte Spur eines direkten Verkehres der merowinigischen Könige mit dem päpstlichen Stuhl. Es mag sein, dass uns eine grössere oder kleinere Zahl von Zuschriften nach oder von Rom verloren gegangen ist. Doch erklären auch die Verwirrung und Zerüttung, in welche das fränkische Reich in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts gerieth, genügend, dass die kirchlichen Interessen in den Hintergrund traten. Von dem durch Bürgerkriege geschwächten und der Auflösung ent-

[1]) Dass der Papst sich an die neustrischen und burgundischen Bischöfe sich gewandt, meldet die Vita Eligii c. 33 (p. 88). Siehe oben S. 50, Note 1. Das Schreiben Martins an den austrasischen Bischof Amandus von Mastricht ist in der Vita Amandi (*Mabillon*, Acta, II, 721, *Jaffé*, n. 1595) erhalten.

gegengehenden Merowingerreich konnte der päpstliche Stuhl keine Hülfe erwarten in den Bedrängnissen, in welchen er durch die Parteikämpfe in Rom selbst, durch die fast unaufhörlichen Streitigkeiten mit dem oströmischen Kaiser und dem griechischen Patriarchen, durch die immer drohendere Uebermacht der Langobarden in Italien gerathen war. Die schwachen, ihrer Aufgabe nicht gewachsenen Nachfolger Gregors I. konnten nur mit Mühe das Ansehen Roms in Italien und Illyrien erhalten und die reichen, unter oströmischer Herrschaft stehenden Grundbesitzungen der Kirche schützen. Die fränkische Kirche entzog sich ihren Blicken.

Ansehen der Päpste in der fränkischen Kirche.

Wie in dem Briefwechsel und den Beziehungen der Päpste zu dem König überall die Thatsache hervortritt, dass der römische Bischof als der erste Bischof der Christenheit verehrt und ihm der Vorrang vor allen andern Bischöfen zuerkannt wurde, so ergibt sich dieselbe Thatsache auch aus allen Nachrichten, die wir über das Ansehen des Papstes in der fränkischen Kirche besitzen. Gregor von Tours spricht von dem Bischof Roms nur in Ausdrücken der Verehrung. Er nennt ihn den Lenker der Kirche Gottes[1]), er berechnet die Zeit nach dem Regierungsantritt der fränkischen Könige, aber auch nach der Ordination des jedesmaligen Papstes.[2]) Gregor schiebt eine ausführliche Erzählung der Wahl und Ordination des Papstes Gregor I., ja sogar eine ganze Predigt dieses Papstes in sein Geschichtswerk ein.[3]) Allerdings wird der Päpste

---

[1]) *Gregor. Tur.*, X, 1: „quia ecclesia Dei absque rectore esse non poterat, Gregorium diaconum plebs omnis elegit."

[2]) *Gregor. Tur.*, X, Epilog. (p. 528). Dass der Epilog wirklich von Gregor herrührt, darüber vgl. *Giesebrecht*, Uebersetzung des Gregor von Tours (1851), II, 255 fg.; und *Monod*, Études critiques sur les sources de l'hist. Mérov. (Bibliothèque de l'école des hautes études, VIII, 1872), p. 64 sqq. Siehe auch das freilich sehr unkritische und wenig brauchbare Buch von *Fehr*, Staat und Kirche im fränkischen Reich (1869), S. 300.

[3]) *Gregor. Tur.*, X, 1; vgl. auch De Gloria Martyrum, c. 83 (p. 815).

nur sehr selten von Gregor Erwähnung gethan, wie auch in den andern Quellen der merowingischen Zeit nur an verhältnissmässig wenigen Stellen von dem Papste die Rede ist. [1])

Dagegen genossen die päpstlichen Entscheidungen über Lehre und Disciplin des höchsten Ansehens in der Kirche. Die fränkischen Concilien erkennen ihre Autorität an und berufen sich auf die Decreta sedis apostolicae wie auf die Canones früherer Concilien. [2]) Eine Trennung von dem römischen Stuhl galt als eine Trennung von der gesammten Kirche [3]); desshalb war auch die Frage nach der Rechtgläubigkeit des Papstes eine die ganze Kirche berührende Frage, desshalb verlangte auch König Childebert I. von Papst Pelagius I. Rechtfertigung und ein Glaubensbekenntniss des Papstes. [4])

---

[1]) Bei *Gregor* finden sich ausser den angeführten nur noch folgende Stellen II, 1 und X, 31, § 4 (p. 43, 529) an welchen beiden Stellen erwähnt wird, dass der Bischof Briccius von Tours am Ende des 4. Jahrhunderts nach Rom pilgerte, um von dem Papst für seine Sünden Absolution zu erhalten; V, 21 (p. 232) betreffend die noch zu besprechende Berufung der Bischöfe Salonius und Sagittarius. Zweifelhaft ist IV, 26 (p. 166), da hier die Lesart (Romana urbs oder Turonica urbs) nicht feststeht. Die hoffentlich bald erscheinende neue Ausgabe Gregors wird die Frage wohl lösen. — Dagegen findet sich, so viel ich sehe, in den zahlreichen Schriften und Gedichten des Zeitgenossen von Gregor, des Venantius Fortunatus, nicht ein einzigmal des Papstes Erwähnung gethan, ebenso wenig in dem 5. und 6. Buch des Fredegar.

[2]) Dekrete der Päpste werden angeführt: III. Concil von Orléans, c. 3; IV. von Orléans, c. 1; V. von Orléans, c. 1; II. von Tours, c. 20. An letzterer Stelle heisst es: „Quorum auctorum valere possit praedicatio, nisi quos sedes apostolica semper aut intromisit aut apocryphos fecit, et patres nostri hoc semper custodierunt, quod eorum praecepit auctoritas?"

[3]) Vita Eustasii, c. 6 (*Mabillon*, Acta, II, 106). „Agrestius... a Romanae sedis communione sejunctus ac divisus a totius orbis communione, qui cum Romanae sedi jungeretur."

[4]) Siehe oben S. 46.

Pilgerfahrten nach Rom.

Das Ansehen der römischen Bischöfe wurde aber vor allem erhalten und gekräftigt durch die zahlreichen Pilgerfahrten, die im 6. und 7. Jahrhundert nach Rom unternommen wurden. Sie geschahen zum Theil, um wunderkräftige Reliquien aus der Stadt der Apostel Petrus und Paulus, wo Tausende von Heiligen für den Glauben ihr Leben gelassen, mit in die Heimath zu bringen. So wurde von Gregor von Tours im Jahre 590 ein Diakon nach Rom gesandt, um von dem Papst Reliquien zu erbitten[1]; so wurde von König Childebert I. im Jahre 556 eine besondere Gesandtschaft zu demselben Zweck an Papst Pelagius I. geschickt.[2]) Aus dem 7. Jahrhundert hören wir von einer Gesandtschaft, welche für die heilige Gertrudis, die Aebtissin von Nivelles und Tochter Pippins von Landen, aus Rom Reliquien holte.[3]) In noch grösserer Zahl zogen aber Geistliche und Laien nach Rom, um dort an den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus ihre Gebete zu verrichten und für ihre Sünden Versöhnung mit Gott und mit der Kirche zu erlangen. Mit dem Erlaubnissschein und dem Empfehlungsbrief ihres Bischofs versehen, fanden die Pilger in allen Klöstern und an allen bischöflichen Höfen gute Aufnahme und konnten unter diesem Schutz die Fährlichkeiten der weiten Reise überstehen.[4]) Häufig genug wur-

[1]) Von *Gregor* mehrfach erwähnt, X, 1; ferner Glor. Martyr., c. 83; Vitae Patr., VIII, c. 6.

[2]) Pelagius I. an Sapaudus von Arles. *Jaffé*, n. 623; *Mansi*, IX, 724.

[3]) Vita Gertrudis (*Mabillon*, Acta, II, 465). Die Vita, deren Unächtheit *Bonnell*, Die Anfänge des karolingischen Hauses, 1866, S. 151, nachzuweisen gesucht hat, ist jetzt durch das Auffinden einer Handschrift aus dem 8. Jahrhundert gerettet worden. Siehe *Wattenbach*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (3. Aufl., 1874), II 369. — Vgl. auch *Friedrich*, Kirchengeschichte, II, 341 und 667 fg.

[4]) Die Formel eines solchen Empfehlungsschreiben ist uns aus der Mitte des 7. Jahrhunderts in Marculf, II, 49 (*de Rozière*, n. 675).

den dann solche Empfehlungschreiben auch erschlichen, um als Bettelbriefe zu dienen.[1]) Von zahlreichen Heiligen des 6. und 7. Jahrhunderts wird uns berichtet, dass sie in frommem Drange über die Alpen an die Schwellen der Apostel gewallfahrtet seien.[2]) Wurde der Pilger in Rom von dem Papste mit Freundlichkeit aufgenommen, so kehrte er zurück, erfüllt von der Hoheit der ewigen Stadt und der Frömmigkeit und Weisheit ihres Bischofs, der nach Verdienst und nach göttlichem Vorrecht alle andern Bischöfe an Macht und Ehre überrage.[3])

---

erhalten. Dasselbe ist zunächst gerichtet an „dominus noster ortodoxus Romane sedes apostolicae a Deo institutus ille papa."

[1]) In der Formel wird ausdrücklich hervorgehoben, der empfohlne Pilger sei „non, ut plerisque mos est, vacandi causa, sed propter nomen Domini itinera ardua et laboriosa parvipendens, ob lucrandam orationem limina sanctorum Apostolorum domini Petri et Pauli adire cupiens."

[2]) Vita Desiderati (Bischof von Bourges, gest. 550), c. 7, *Boll.*, Acta Sanct. 8. Mai, II, 304; Vita Domnoli (Bischof von Le Mans, gest. 581), c. 1, 16. Mai, III, 607; Vita Arigii (Bischof von Gap, gest. nach 601), c. 10, 1. Mai, I, 110; Vita Sigeranni (Abt von St. Gran en Brenne, gest. 655), c. 9. *Mabillon*, Acta, II, 417; Vita Amandi (gest. um 670); *Mabillon*, Acta, II, 715; Vita Genesii (Bischof von Clermont, gest. 662); c. 5, *Boll.*, Acta, 3. Juni, I, 324; Vita Landelini (Abt von Lobbes, gest. 687), c. 4, 5; *Mabillon*, Acta, II, 838; Vita Audoeni (Bischof von Rouen, gest. 683); c. 2, *Boll.*, Acta, 24. Aug., IV, 808; Vita Judoci (Priester aus der Bretagne, gest. um 668), c. 12, 13; *Mabillon*, Acta, II, 546; Vita Lenogisili (Priester aus Le Mans, 7. Jahrhundert); c. 2, *Boll.*, Acta, 13. Januar, I, 1121; Vita Boniti (Bischof von Clermont, gest. 709); *Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 92; Vita Silvini (Bischof der Bretagne, gest. um 720); *Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 297. Ferner *Flodoard* (Historia Remensis eccl., publiée par l'Académie de Reims et traduite par *Le Jeune*, I, Reims, 1854), I, c. 20 (p. 145) über Bischof Moderamnus von Rennes (gest. um 710). — Vgl. die Zusammenstellung bei *von Roth*, Von dem Einfluss der Geistlichkeit, S. 8. Auch *Digot*, III, 150, 305; IV, 223, gibt eine Zusammenstellung, die jedoch fast durchweg auf späte und werthlose Berichte sich gründet.

[3]) Vita Arigii. „..ecclesiae Romanae pontifex tam meritis quam

Der schriftliche Verkehr mit den fränkischen Bischöfen jedoch scheint im 7. Jahrhundert seit dem Tode Gregors I. ein sehr spärlicher gewesen zu sein. Wenigstens ist uns ausser den früher erwähnten Schreiben nur noch ein päpstlicher, für die fränkische Kirche bestimmter Erlass erhalten, das Schreiben des Papstes Adeodatus (672–674), in welchem er die dem Kloster St. Martin zu Tours verliehenen Privilegien auf Bitte des dortigen Bischofs bestätigt.[1])

Kann es nach den angeführten Quellenzeugnissen keinem Zweifel unterliegen, dass dem Papst der Rang, die Ehre und die moralische Autorität des ersten Bischofs der Christenheit in dem Frankenreich allgemein zuerkannt wurden, so ist nun die weitere Frage zu beantworten, welche Befugnisse der Papst in Bezug auf die fränkische Kirche auszuüben berechtigt war und unter welchen Bedingungen die Ausübung derselben stattfinden konnte. Es sind hier mehrere Punkte ins Auge zu fassen.

Päpstlicher Vicariat des Bischofs von Arles.

1) Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts wurden die Bischöfe von Arles von dem Papst zu Stellvertretern, Vicarien ernannt. So wurde auch Cäsarius von Arles im Jahre 514 von Papst Symmachus zum päpstlichen Vicarius ernannt mit dem Auftrag, eine Aufsicht über die kirchlichen Angelegenheiten in Gallien und Spanien zu führen. Er habe, wenn es nöthig sei, eine Synode der gallischen Bischöfe zu versammeln, in schwierigen Fragen die Entscheidung des Papstes einzuholen und allen Geistlichen, welche aus Spanien oder Gallien nach Rom reisen wollen, den Reiseschein hierzu nach seinem Ermessen zu ertheilen

privilegiorum supereminens potestate atque sacerdotalium infularum ceteris sacerdotibus honore praepollens.

[1]) *Jaffé*, n. 1121; *Mansi*, XI, 103; auch bei *Pardessus*, Dipl., II, 163. Das Schreiben ist gerichtet an alle Bischöfe Galliens.

oder zu verweigern.[1]) Auch nachdem Arles und das bisher ostgothische Gebiet Südgalliens mit dem Frankenreich vereinigt worden (536), verblieb dem Bischof die Würde eines päpstlichen Vicarius von ganz Gallien. Durch ihn scheint zunächst der Verkehr zwischen den fränkischen Königen und dem Papst vermittelt worden zu sein.[2]) Aus dem Laufe des 6. Jahrhunderts sind nur vier Fälle bekannt, in welchen den Bischöfen von Arles von dem Papst den Vicariat verliehen wurde. Die betreffenden päpstlichen Schreiben sind uns erhalten. In allen vier Fällen erwähnt der Papst, dass er den Vicariat verliehen habe auf Antrag des fränkischen Königs.[3]) Da nun früher die Päpste es in ihrem Interesse fanden, den Bischof von Arles zum Vicar in Gallien zu bestellen, in der That auch ihr Inter-

---

[1]) Siehe I, 543 fg. *Jaffé*, n. 481. Ueber den Vicariat des Bischofs von Arles in fränkischer Zeit vgl. die weitschweifige, aber nicht erschöpfende Darstellung von *Baluze* in de Marca, De concordia Sacerdotii et Imperii, V, c. 36—40 (Op. II, 588—608).

[2]) Der Papst Vigilius lässt 538 eine von dem König Theudebert an ihn gerichtete Frage durch den Bischof von Arles beantworten. *Jaffé*, n. 588; *Mansi*, IX, 9.

[3]) Papst Vigilius verleiht den Bischof Auxanius den Vicariat „pro gloriosissimi filii nostri regis Childeberti christiana devotione mandatis vices nostras.. contulimus" (22. Mai 545, *Jaffé*, n. 593; *Mansi*, IX, 43). Derselbe verleiht dem Nachfolger des Auxanius, dem Bischof Aurelian den Vicariat „quando et summi sacerdotii consortio vos dignos divina esse gratia judicavit et glor. Childeberti Francorum regis christiana et Deo placita in perhibendo vobis testimonio voluntas accessit." Und an die fränkischen Bischöfe schreibt der Papst: „cum glor. filius noster Ch. rex testimonium bonae conscientiae pro christiana suae voluntatis devotione perhibuit" (23. August 546, *Jaffé*, n. 596, 597; *Mansi*, IX, 46, 48). Pelagius I. ernennt den Bischof Sapaudus zu seinem Vicar, „quem per vices nostras augeri... (der König) postulastis" (der Papst an König Childebert von 557, *Jaffé*, n. 627; *Mansi*, IX, 726). Ebenso ernennt Gregor I. den Bischof Virgilius von Arles im Jahre 595 auf die petitio des Königs zu seinem Vicar (*Jaffé*, n. 1004; Ep. V, 53; Op. VII, 338).

esse dabei allein in Frage stand, so lässt sich nicht einsehen, wesshalb plötzlich unter fränkischer Herrschaft, wo der Papst einen noch grössern Werth darauf legen musste, einen Stellvertreter im Frankenreich zu haben, die Ernennung eines solchen erst auf Antrag und Bitte des fränkischen Königs vorgenommen wurde. Ebenso schwer erfindlich ist, welches Interesse der König an der Bestellung eines päpstlichen Stellvertreters im Frankenreich hätte nehmen können, insbesondere da, wie gleich zu zeigen ist, der päpstliche Vicar in der ihm vom Papste übertragene Stellung thatsächlich im fränkischen Reich nicht anerkannt wurde. Die Vermuthung ist desshalb begründet, dass der Uebertragung des Vicariats nicht eine von dem König an den Papst gerichtete Bitte vorhergehen musste, sondern dass der König die Uebertragung des Vicariats von seiner Genehmigung abhängig machte. Es kann nicht Wunder nehmen, dass die königliche Genehmigung in den päpstlichen Erlassen zu einer königlichen Bitte wurde. Nach dem Tode des Bischofs Virgilius von Arles (613) wurde seinem Nachfolger Florianus nicht der Vicariat verliehen, sondern nur noch die Ehrenauszeichnung des Palliums und zwar ebenfalls wie der Papst schreibt auf Bitte des Königs Theuderich II.[1]) Es dürfte daraus hervorgehen, dass seit dem Anfang des 7. Jahrhunderts die fränkischen Könige ihre Genehmigung zur Ernennung eines päpstlichen Vicars nicht mehr ertheilt haben.

Die Nothwendigkeit der königlichen Genehmigung kann ferner daraus geschlossen werden, dass der Bischof von Arles nicht mehr, wie dies zu römischer und westgothischer Zeit der Fall war, zum Vicar von Gallien ernannt wurde, son-

[1]) Papst Bonifacius IV. an König Theuderich II. vom 23. August 613. *Jaffé*, n. 1551; *Butler*, Leben der Väter, Märtyrer und vorzüglichen Heiligen, übersetzt von *Räss* und *Weiss* (1824), III, 386.

dern nur zum Vicar eines der Theilreiche der fränkischen Monarchie, nur zum Vicar des Theilreichs, dessen König nach der päpstlichen Ausdrucksweise darum gebeten hatte. Die Ernennung des Auxanius theilt der Papst Vigilius 545 den Bischöfen des Reichs Königs Childeberts I. sowie denen mit, welche dem Bischof von Arles als ihrem Metropoliten untergeben waren.[1]) Gerade dieser letztere Zusatz erweist, dass der Papst nicht andere Schreiben an die Bischöfe der andern Theilreiche sandte, sondern dass der Vicariat sich nicht weiter erstreckte, als in dem Schreiben selbst angegeben ist.[2]) Die Ernennung des Aurelianus (546) zeigt der Papst zwar nur den Bischöfen des Reichs Childeberts an, aber doch wohl nur, weil der Bischof von Arles als Metropolit über seine Suffragane schon an sich die Rechte hatte, die ihm der Vicariat in Bezug auf die übrigen Bisthümer erst verleihen wollte. Das Schreiben, welches die Ernennung des Sapaudus anzeigte, ist nicht erhalten. Das Schreiben Gregors dagegen betreffend die Ernennung des Virgilius von 595,

---

[1]) *Jaffé*, n. 594. „. . universis episcopis provinciarum omnium, qui sub regno vel potestate glorios. filii nostri Childeberti regis Francorum constituti sunt, sed et his qui ex antiqua consuetudine ab Arelatensi (episcopo) consecrati sunt vel consecrantur.“

[2]) Im Jahre 545 umfasste das Reich Childeberts I.: 1. den Antheil, den Childebert nach Chlodovechs Tod 511 erhielt, d. h. im Wesentlichen das Land zwischen Seine, Loire und dem Meere mit Paris; 2. den Antheil an dem Reiche seines 524 gestorbenen Bruders Chlodomer, d. h. Gebiete im Süden und Norden der Loire mit Orléans als Mittelpunkt; vielleicht auch Landschaften südlich der Garonne: 3. einen Theil von Burgund nach der Theilung von 534. Nähere Bestimmung ist nicht möglich. 4. Die von den Ostgothen abgetretenen Gebiete der Provence. Vgl. *Bonnell*, S. 202 fg.; *Waitz*, II, 105 fg. Ueber den Metropolitanbezirk des Bischofs von Arles siehe I, 491. Es ergibt sich aus dem Schreiben des Papstes, dass ein Theil dieses Bezirkes nicht zu dem Reiche Childeberts gehörte.

ist nur gerichtet an die Bischöfe des Reichs Königs Childebert II.[1]) und der Papst sagt darin ausdrücklich, dass er dem Bischof von Arles nur den Vicariat über das Reich Childeberts II. übertragen habe.[2])

Inhalt des Vicariats.

Was nun die durch den Vicariat übertragnen Befugnisse betrifft, so soll:

Vorrang.

a) Der Bischof von Arles als Stellvertreter des Papstes den ersten Rang unter allen gallischen Bischöfen einnehmen.[3]) Er solle den Mittelpunkt der gallischen Kirche bilden; denn jede Anstalt bedürfe eines Vorgesetzten, an den sich jeder wenden könne.[4]) Es stellt sich nun aber heraus, dass selbst in denjenigen Theilreichen, für welche der Bischof von Arles mit königlicher Genehmigung zum päpstlichen Vicar ernannt worden war, ihm nicht der erste Rang unter den Bischöfen zugestanden wurde. Mit andern Worten: der päpstliche Vicariat wurde thatsächlich nicht anerkannt. Der Bischof von Arles führte, trotz des päpstlichen Vicariats und gallischen Primats, auf den fränkischen Nationalconcilien nicht den Vorsitz, selbst wenn er persönlich anwesend war, während er den meisten

---

[1]) Ueber den Umfang des Reiches von Childebert II. im Jahre 595 siehe oben S. 65.

[2]) *Jaffé*, n. 1005 (Ep. V, 54; Op. VII, 841). So an alle gallischen Bischöfe „qui sub regno ... Childeberti sunt ... Oportunum esse perspeximus in ecclesiis quae sub regno praecellentissimi filii Childeberti regis sunt, secundum antiquam consuetudinem fratri nostro Virgilio Arel. episcopo vices nostras tribuere."

[3]) Papst Pelagius I. an Sapaudus von 557 (*Jaffé*, n. 626; *Mansi*, IX, 725). „... ut sedis nostrae vicarius institutus instar nostrum in Galliarum partibus primi sacerdotis locum obtineas." Derselbe an Childebert I. (*Jaffé*, n. 630; *Mansi*, IX, 726): „Arelatensis civitatis antistes, cujus ecclesia in regionibus Gallicanis primatus privilegio et sedis apostolicae vicibus decoratur."

[4]) Gregor I. (*Jaffé*, n. 1005). „... quia unumquodque tunc salubriter completur officium, cum fuerit unus, ad quem possit recurri, praepositus."

Nationalconcilien überhaupt nicht beiwohnte. Auch dem V. Concil von Orléans, das im Jahre 549 auf Befehl König Childeberts zusammentrat, führte, obgleich der Bischofs Aurelian von Arles anwesend war, der Bischof von Lyon[1]); auf dem IV. Concil von Paris im Jahre 573 trotz der Anwesenheit des Bischofs Sapaudus von Arles der Bischof von Vienne[2]) den Vorsitz. Nur auf dem II. Concil von Paris vom Jahre 553[3]) und auf dem III. Concil von Valence vom Jahre 584[4]) nahm der Bischof Sapaudus von Arles den Vorsitz ein. Aber im Jahre 553 hatte Sapaudus von dem Papste den Vicariat noch nicht erhalten, der ihm erst 557 übertragen wurde. Valence aber lag an der Grenze des Metropolitansprengels von Arles. — Es ergibt sich daraus dass der päpstliche Vicariat nicht maassgebend war und der Bischof von Arles als Vicar und Primat nicht als der Mittelpunkt der fränkischen Kirche anerkannt wurde.

Berufung von Concilien.

b) Dem Bischof von Arles als dem Vikar des Papstes war das Recht übertragen, die Bischöfe des ihm unterstellten Gebietes zu Concilien zu versammeln. Der Papst hatte bei Strafe der Suspension von der Kirchengemeinschaft den Bischöfen zu erscheinen befohlen und erklärt, dass auch die wegen Krankheit am Erscheinen verhinderten Bischöfe durch die Beschlüsse der von dem päpstlichen Vicare versammelten Concilien gebunden seien.[5]) Wenn wir aber aus den uns überlieferten Akten und Nachrichten über die im 6. Jahrhundert gehaltenen fränkischen

[1]) *Mansi*, IX, 130.
[2]) *Mansi*, IX, 867.
[3]) *Mansi*, IX, 740.
[4]) *Mansi*, IX, 945.
[5]) Vigilius (*Jaffé*, n. 593, 594, 596, 597); Pelagius I. (*Jaffé*, n. 626, 627), Gregor I. (*Jaffé*, n. 1004, 1005). Die Bischöfe sollen, wenn sie verhindert sind, zu erscheinen, sich durch einen Priester oder Diakon vertreten lassen.

Concilien einen Schluss ziehen dürfen, so hat der apostolische Vicar von dieser Befugniss keinen Gebrauch gemacht. Von den beiden fränkischen Concilien, auf denen der Bischof von Arles den Vorsitz führte, ist das eine auf Befehl König Childeberts I., das andere auf Befehl König Guntchrams zusammengetreten.[1]) Nur das V. Concil von Arles vom Jahre 554 war von dem Bischof von Arles berufen und von ihm geleitet. Dasselbe war aber kein Nationalconcil, sondern nur ein Concil der Suffragane des Metropoliten von Arles.[2])

c) Der päpstliche Vicar sollte die Befugniss und die Verpflichtung haben, Streitigkeiten der Bischöfe untereinander unter Zuziehung mehrerer Bischöfe (wie Gregor I. vorschreibt, von 12 Bischöfen) auszugleichen und beizulegen.[3]) Von der Kirche selbst aber wurde diese dem Bischof von Arles übertragene Befugniss nicht anerkannt. Im Gegensatz zu den päpstlichen Vorschriften bestimmte das II. Concil von Lyon, das unter dem Vorsitz des Bischofs von Vienne im Jahre 567 stattfand und dem nur Bischöfe beiwohnten aus dem Vicariatsbezirke, nämlich aus den Metropolitansprengeln von Lyon, Vienne, Sens und Arles, dass Streitigkeiten von Bischöfen, die der-

Entscheidung bischöflicher Streitigkeiten.

---

[1]) II. Concil von Paris, „ad invitationem regis"; III. Concil von Valence „juxta imperium Guntramni regis."

[2]) *Mansi*, IX, 701. Es waren allerdings auf demselben auch anwesend Bischöfe aus den ehemaligen Provinzen Narbonensis II und Alpes Maritimä. Diese Bezirke gehörten aber, wie schon erwähnt, zu dem Metropolitansprengel von Arles. Siehe I, 542.

[3]) Vigilius (*Jaffé*, n. 593). Der Bischof von Arles soll Streitigkeiten der Bischöfe entgiltig entscheiden, „in locis vestrae caritati praesenti auctoritate commissis, adhibitis vobiscum sacerdotibus numero competenti." Gregor I. (*Jaffé*, n. 1004): „Si qua vero inquisitio de fide vel fortasse aliarum rerum inter episcopos causa emerserit, quae discerni difficilius possit, collectis duodecim episcopis ventiletur atque decidatur."

selben Provinz angehören, von der Provinzialsynode entschieden werden sollen, Streitigkeiten von Bischöfen aber, die verschiedenen Provinzen angehören, gemeinschaftlich von den beiderseitigen Metropoliten. Von dem Bischof von Arles als dem Vicar des Papstes ist dabei gar keine Rede.[1]) — Ueber den von den Päpsten gemachten Vorbehalt, dass schwierigere Streitigkeiten, insbesondere über Lehre und Glauben zu ihrer persönlichen Entscheidung nach Rom zu leiten seien, wird später noch die Rede sein.

Berichte nach Rom.

d) Ferner waren die Vicare des Papstes verpflichtet über alle wichtigern Angelegenheiten der Kirche nach Rom zu berichten und dort Rath einzuholen. Dieser Verpflichtung scheinen sie in der That mehrfach nachgekommen zu sein. So war ein Bischof Prätextatus[2]) unmittelbar aus dem Laienstande auf den bischöflichen Sitz erhoben worden. Auxanius von Arles frug bei Papst Vigilius darüber an und erhielt zur Antwort, er solle nach Maassgabe der päpstlichen Dekrete verfahren und zwar unter Zuziehung einer genügenden Zahl von Bischöfen.[3]) Doch konnten auch andere Bischöfe unmittelbar mit An-

---

[1]) II. Concil von Lyon, c. 1 (*Bruns*, II, 223). Andere Bestimmungen hat das im selben Jahre versammelte II. Concil von Tours getroffen. Streitende Bischöfe sollen einige Priester als Schiedsrichter wählen (c. 2, *Bruns*, II, 225). Doch wohnten diesem Concil nur Bischöfe aus dem Reiche Chariberts bei, auf welches sich der Vicariatsbezirk des Bischofs von Arles nicht erstreckte.

[2]) Der Sitz ist unbekannt. Dass es nicht der gleichnamige Bischof von Rouen war, der aus Gregor von Tours bekannt ist, wie früher angenommen wurde, hat schon *Baluze* (a. a. O. p. 593, V, c. 36, § 10) bemerkt. Der von ihm nicht angegebene, durchschlagende Grund besteht darin, dass Rouen, zu dem Reiche Chlothars I. gehörig, gar nicht dem Vicar des Papstes unterstand.

[3]) Papst Vigilius vom 22. Mai 545 (*Jaffé*, n. 595; *Mansi*, IX, 42). Vgl. auch des Vigilius Schreiben an Aurelian von Arles vom 29. April 550 (*Jaffé*, n. 605, *Mansi*, IX, 361) über die Dreikapitelstreitigkeiten.

fragen sich an den Papst wenden, der ohne Vermittlung des Bischofs von Arles mit ihnen verkehrte.

Ertheilung von Formatae.

e) Auch sollte kein Bischof eine grössere Reise unternehmen, insbesondere nicht nach Rom, ohne einen Erlaubnissschein (Formata) des Bischofs von Arles.[1]) Ob diese Vorschrift allgemein beobachtet wurde, lässt sich nicht angeben. Obgleich wir von Reisen der Bischöfe in der damaligen Zeit viel erfahren, so wird doch weder in den Canones der fränkischen Concilien noch in den Berichten über einzelne Reisen jemals erwähnt, dass die Erlaubniss des Bischofs von Arles eingeholt werden müsse oder worden sei.

Disciplinargewalt der Provinzialconcilien über den päpstlichen Vicar.

f) Für seinen Vicar erhob der Papst weiterhin auch den Anspruch, dass er nicht der Disciplinargewalt des Provinzialconcils unterliege. Als der Bischof Sapaudus von Arles auf die Klage eines seiner Suffraganbischöfe hin sich auf Befehl Königs Childebert dem Provinzialconcile stellen musste, erhob der Papst bei dem König heftige Beschwerde über Verletzung der kirchlichen Normen und bat dringend um Abhilfe und Verhütung ähnlicher Vorkommnisse für die Zukunft.[2]) Ob der König auf diese Beschwerde hin den von dem Papst erhobenen Anspruch anerkannt hat, ist leider nicht überliefert, darf aber bezweifelt werden.

So war der Bischof von Arles von dem römischen Papste zwar mit einem volltönenden Titel ausgestattet

---

[1]) Papst Vigilius (*Jaffé*, n. 595, 596). Gregor I. (*Jaffé*, n. 1004). „Sicubi autem longius episcoporum quisquam pergere forte voluerit, sine tuae sanctitatis auctoritate ei ad loca alia transire non liceat."

[2]) Pelagius I. an König Childebert (557—558, *Jaffé*, n. 630; *Mansi*, IX, 736). „...Passi estis subripi vobis Sapaudum ... ad petitionem episcopi ab ipso ordinati in judicium sequentis civitatis episcopi, quod nulla ecclesiastica lege vel ratione conceditur, judicandum juberetis occurrere."

worden, der Papst hatte ihm die Berechtigung ertheilt, in seinem Auftrage die fränkische Kirche zu leiten und zu lenken, aber die fränkische Kirche so wenig wie die fränkischen Könige waren geneigt, dem Papste die Rechte zuzugestehen, die dieser dem Bischof von Arles übertragen wollte. Vergeblich richtetete der Papst in eindringlichen Worten die Bitte an den König, dafür Sorge tragen zu wollen, dass der Stellvertreter des Papstes von der gesammten Kirche des Frankenreichs anerkannt und in der Ausübung seiner Befugnisse nicht gestört werde.[1])

Die Ausübung der päpstlichen Disciplinargewalt.

2) Durch die Bestellung eines Vicars hatte der Papst nicht auf die persönliche Ausübung der obersten Disciplinargewalt über die Kirche verzichtet. Die Entscheidung aller wichtigern Angelegenheiten hatte er sich sogar ausdrücklich vorbehalten. Wir sahen, dass der Papst mit der Mitte des 5. Jahrhunderts in die kirchliche Disciplinargerichtsbarkeit eingriff und auch über die von dem Concil von Sardica gegebenen Beschränkungen hinaus in letzter Instanz die Disciplinargewalt ausübte. Aus der ganzen Zeit der Merowinger ist dagegen nur ein Beispiel bekannt, in welchem der Papst an der Handhabung der Disciplin sich unmittelbar betheiligte. Nur ein Fall wird berichtet, in welchem zwei dem Metropoliten von Arles unterstellte, von dem Concil von Lyon von 567 abgesetzte Bischöfe, Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap, an den Papst Berufung einlegten. Es konnte dies aber nur geschehen mit der ausdrücklichen Erlaubniss des Königs, der ihnen ein Schreiben an den Papst mitgab. Der Papst, Johannes III.,

---

[1]) Pelagius I. an König Childebert (*Jaffé*, n. 627; *Mansi*, IX, 726). „. . . postulamus ut ita eum (Sapaudum) atque ecclesiam ejus gratia excellentiae vestrae tuetur ac foveat, ne quem per vices nostras augeri . . . postulastis, in aliqua parte cuiquam Gallicanorum sacerdotum vel cujuslibet ordinis ecclesiastici personae, quod non oportet, contemptabilis habeatur.“

hob das Urtheil des Concils von Lyon auf und setzte Salonius und Sagittarius wieder in ihre Aemter ein.[1]) Auf das von dem Papst an den König gerichtete Schreiben gab derselbe hierzu seine Zustimmung.[2]) Es ergibt sich hieraus, dass eine Berufung an den Papst etwas ganz aussergewöhnliches war und auch in diesem Fall nur mit Genehmigung des Königs stattfinden konnte. Es ergibt sich aber weiter daraus, dass der Papst nicht nach den Bestimmungen des Concils von Sardica eine neue Synode zur endgiltigen Entscheidung der Sache berief, sondern kraft der von ihm in Anspruch genommenen höchsten Disciplinargewalt sofort das frühere Urtheil aufhob.

In einem andern Fall wurde nur die Drohung ausgesprochen, die päpstliche Disciplinargewalt zum Einschreiten gegen Verletzung der kirchlichen Ordnung anzurufen. Als um das Jahr 540 König Childebert I. den Beschluss gefasst hatte, in der zu dem Bisthum Sens gehörigen Stadt Melun ein neues Bisthum zu errichten, drohte der Bischof von Sens, der Metropolit der Provinz Lugdunensis II. war, alle Bischöfe, welche sich bei der Ordination eines neuen Bischofs betheiligen sowie den ordinirten von der Kirchengemeinde auszuschliessen bis zur Entscheidung des Papstes oder eines Concils. Indessen gab der König sein Vorhaben auf und der Bischof von Sens kam nicht in die Lage, an den Papst sich zu wenden.[3])

---

1) *Gregor. Tur.*, V, c. 21 (p. 232). Die beiden Bischöfe nach ihrer Absetzung „ad regem accedunt, implorantes se injuste remotos: sibique tribui licentiam, ut ad papam urbis Romanae accedere debeant. Rex vero annuens petitionibus eorum datis epistolis eos abire permisit."

2) „(Papa Joannes) epistolas ad regem dirigit, in quibus locis suis eosdem restitui jubet. Quod rex sine mora . . implevit."

3) Bischof Leo von Sens an König Childebert I. (*Bouquet*, IV, 60). „Gloria vestra optime debet et credere et scire, quia si contra statuta canonum quicumque episcoporum sine consensu nostro Meccledone

Päpstliche Dekretalen.

3) Sind die Spuren einer päpstlichen Disciplinargewalt nur ganz vereinzelte, so haben dagegen die Päpste, insbesondere Gregor I. nicht selten auf Anfragen oder auch ohne Anfragen Rath ertheilt, Missbräuche gerügt, zu der Berufung von Concilien ermahnt, die Beobachtung der kirchlichen Normen eingeschärft. Diese Ermahnungen und Rathschläge haben sie theils an einzelne Bischöfe, theils aber auch an die Könige gerichtet. In allen diesen Fällen greift der Papst nicht selbst in die Verhältnisse ein, er ordnet nichts an, er entscheidet nichts, er überlässt es den Bischöfen nach seinen Rathschlägen zu handeln. Nirgends stützt er sich auf eine kirchliche Obergewalt, kraft deren er Befehle ertheilen könnte. Ueberall ist es nur der Bischof von Rom, der als erster Bischof der Christenheit seine Aufgabe darin erblickt, Bischöfe und Fürsten mit seinen Rathschlägen zu unterstützen und sie auf die Verletzung der kirchlichen Vorschriften aufmerksam zu machen. Nicht das Recht anzuordnen und zu entscheiden, sondern die Pflicht zu ermahnen nimmt er in Anspruch.

Die Worte Gregors I. aber waren von doppeltem Gewicht. Der Bischof von Rom war nicht nur der treueste Hüter der Tradition, in dessen Dekreten die Lehre der

---

episcopum voluerit ordinare, usque ad papae notitiam vel synodalem audientiam tam qui ordinaverint quam qui ordinatus fuerit, a nostra erunt communione disjuncti.“ Zu bemerken ist, dass die Stadt Sens zu dem Reiche Theudeberts I. gehörte, als dessen Unterthan sich Bischof Leo in dem Schreiben bekennt. — Wenn *Rettberg* (Kirchengeschichte Deutschlands, II, 587) zum Beweise, dass der Papst im fränkischen Reich die früher anerkannten Papstrechte ausgeübt habe, die Untersuchung gegen den Bischof Mennas und dessen Freisprechung durch Gregor I. anführt (Ep. XIII, 6; Op. VIII, 372), so übersieht er, dass Mennas gar kein fränkischer, sondern ein italienischer Bischof war, der nach Gallien geflohen, dann aber nach Italien zurückgekehrt war (Ep. IX, 113; Op. VIII, 149; *Jaffé*, n. 1270. „Mennatem quendam episcopum de dioecesi Romanae ecclesiae“).

Kirche gefunden wurde, sondern die Persönlichkeit Gregors genoss überall auch einer unbedingten Verehrung. Der Ruhm seiner Frömmigkeit, seiner Barmherzigkeit, seiner Gelehrsamkeit und Thatkraft war im ganzen Abendlande verbreitet und willig empfingen die stolzen Könige des Frankenreichs wie die verweltlichten Bischöfe von ihm Belehrung. So hörte Gregor nicht auf, gegen die Simonie, den Handel mit geistlichen Aemtern, der im fränkischen Reich immer mehr um sich gegriffen hatte, wie gegen den Missbrauch, dass Laien sofort zu Bischöfen gemacht werden, zu eifern.[1]) Auf eine Anfrage theilt er dem Bischof Etherius von Lyon mit, wie es nach den kirchlichen Canones zu halten sei, wenn ein Bischof wegen geistiger Krankheit sein Amt nicht mehr versehen könne, und gibt hiervon zugleich der Königin Brunechildis Kenntniss.[2]) Den Bischof von Arles macht er darauf aufmerksam, dass einer seiner Suffraganbischöfe, Serenus von Marseille, in seiner Umgebung lasterhafte Menschen dulde, und fordert ihn auf, einzuschreiten.[3]) Derselbe Serenus von Marseille hatte, um die abergläubische Verehrung der Bilder zu verhüten, sie aus den Kirchen verbannt. Gregor I. missbilligt zwar durchaus den abgöttischen Bilderdienst, ermahnt ihn aber nicht zu weit zu gehen. Er möge die Bilder in der Kirche lassen, denn sie vermittelten dem Volke, das nicht lesen könne, die Kenntniss der heiligen Geschichte.[4]) Den

---

[1]) An Virgilius von Arles (*Jaffé*, n. 1004); an die fränkischen Bischöfe (*Jaffé*, n. 1005); an König Childebert (*Jaffé*, n. 1006); an Königin Brunechildis (*Jaffé*, n. 1169, 1266, 1413); an die Könige Theuderich II. und Theudebert II. (*Jaffé*, n. 1267, 1409, 1410); an König Chlothar II. (*Jaffé*, n. 1412).

[2]) An Bischof Etherius vom Nov. 602 (*Jaffé*, n. 1489; Ep. XIII, 5; Op. VIII, 371) und an Brunechildis (*Jaffé*, n. 1490; Ep. XIII, 6; Op. VIII, 372).

[3]) Vom Juni 601 (*Jaffé*, n. 1405; Ep. XI, 55; Op. VIII, 286).

[4]) An Serenus vom Juli 599 und Nov. 600 (*Jaffé*, n. 1262, 1361;

Bischof Desiderius von Vienne tadelt er, dass er sich damit abgebe, Grammatik zu lehren. Er möge doch bedenken, wie ungeziemend und tadelnswerth für einen Bischof es sei, Bücher zu lesen, die selbst einem frommen Laien nicht anstehen; denn aus demselben Munde könne nicht das Lob Christi und das Lob Jupiters ertönen.[1]) So suchte Gregor nach allen Seiten hin für eine Reform des kirchlichen Lebens zu wirken, eine strenge, nur der Kirche zugewandte Richtung anzubahnen, die kirchliche Disciplin zu erhalten. Er musste sich jedoch überzeugen, dass die Bischöfe des fränkischen Reichs weder mit Eifer seine Rathschläge befolgten noch die nöthige Sorgfalt anwanden, um die Missbräuche in der Kirche an das Tageslicht zu ziehen. Er wandte sich desshalb an die Königin Brunechildis und forderte sie auf, ihre Genehmigung dazu zu ertheilen, dass er einen Legaten nach dem fränkischen Reich schicke, der in Gemeinschaft mit den dortigen Bischöfen die Lage der Dinge untersuche und die Reformen ins Leben einführe.[2]) Es tritt hierin die Stellung Gregors zur fränkischen Kirche auf das unzweideutigste hervor, einerseits die moralische Autorität, deren er sich erfreut, andererseits aber der Mangel einer rechtlichen Befugniss, ohne königliche Erlaubniss in die kirchlichen Verhältnisse direkt einzugreifen. Die Genehmigung zur Sendung eines Legaten ward zwar ertheilt, doch ist

---

Ep. IX, 105; XI, 13; Op. VIII, 133, 242). „. . .imagines in ecclesiis esse servandas quatenus et litterarum nescii haberent, unde scientiam historiae colligerent.“

[1]) *Jaffé*, n. 1404, vom Juni 601 (Ep. XI, 54; Op. VIII, 285).

[2]) Gregor an die Königin, 24 Juni 606 (*Jaffé*, n. 1419; Ep. XI, 69; Op. VIII, 320). „. . .Quoniam eos quorum est locus haec insequi nec sollicitudo ad requisitionem nec zelus excitat ad vindictam, scripta ad nos vestra discurrant et personam, si praecipitis, cum vestrae serenitatis assensu transmittamus, quae una cum aliis sacerdotibus haec subtiliter quaerere et debeat emendare.“

uns das Weitere nicht bekannt.[1]) Unter dem oben besprochenen Gesichtspunkt fällt es auch, wenn das IV. Concil von Orléans von 541 bestimmt, dass, wenn ein Zweifel über den Tag des Osterfestes entstehe, die Metropoliten eine Entscheidung vom päpstlichen Stuhle verlangen sollen, und dieser gemäss das Fest anzusetzen sei.[2])

4) Ein wichtiges Mittel, das der Papst benutzte, um die Bischöfe des Frankenreichs zu beeinflussen und ihre Ergebenheit gegen den römischen Stuhl zu belohnen, bestand in Verleihung ausgezeichneter kirchlicher Gewänder. Sie dürfte am besten mit den modernen Ordensverleihungen verglichen werden. Verleihung des Palliums u. s. w.

Den ersten Rang unter diesen Auszeichungen nahm das Pallium ein, ein Schulterumhang, der als ein Symbol des hohenpriesterlichen Amtes galt und dem Inhaber eine äussere Ehre gewähren, ihm aber zugleich die Pflicht auferlegen sollte, mit um so grösserem Eifer und Frömmigkeit sein Amt zu führen.[3]) Nicht um einen überflüssigen Schmuck zu verleihen werde das Pallium gewährt, sondern um den

---

[1]) An dieselbe vom Nov. 602. *Jaffé*, n. 1490 (Ep. XIII, 6; Op. VIII, 372).

[2]) c. 1. „...de qua solemnitate quoties aliquid dubitatur, inquisita vel agnita per metropolitanos a sede apostolica sacra constitutio teneatur."

[3]) Gregor I. bei Verleihung des Palliums an die Bischöfe von Messina (Ep. VI, 9) und von Syracus (Ep. VI, 18): „hoc admonentes, ut, sicut a nobis in hujus decoris usu ad sacerdotalis officii honorem accepisse te gaudes, ita etiam morum atque actuum probitate ad gloriam in Christo susceptum sacerdotale adornare contendas officium." Auch aufgenommen in den Liber diurnus, c. 48 (Ausgabe von *de Rozière*, 1869, p. 88). — Die zahlreiche ältere und neuere Literatur über das Pallium bei *Phillips*, Kirchenrecht, V, 615 und *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 209; II, 23. — Dazu kommt das durch seine trefflichen Abbildungen werthvolle Werk von *Wharton B. Marriot*, Vestiarum Christianum, London 1868, p. 201, 210, 238.

Inhaber anzuspornen, alle christlichen Tugenden in möglichster Vollkommenheit zu üben.[1]) Der Ursprung des Gebrauchs, dass, während im Orient das Pallium von allen Bischöfen getragen wurde und auch noch heute getragen wird, im Abendland die Befugniss, das Pallium zu tragen, nur dem Papste und den Bischöfen zusteht, welchen der Papst diese Befugniss ausdrücklich übertragen hat, ist noch nicht ganz aufgehellt. Jedenfalls steht fest, dass es schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts als ein altes Herkommen galt, dass der Papst allein diese Auszeichnung im Abendland verleihen könne. Das erste, historisch sicher beglaubigte Beispiel bietet die früher erwähnte Verleihung des Palliums an Bischof Cäsarius von Arles durch Papst Symmachus im Jahre 513 dar. Im Laufe des 6. Jahrhunderts wurde den Nachfolgern des Cäsarius mit der Uebertragung des päpstlichen Vicariats zugleich das Pallium verliehen.[2]) Doch wurde diese Auszeichnung keineswegs nur dem päpstlichen Vicar zu Theil. Auch andere Bischöfe konnten sie erhalten. Der Günstling und vertraute Rathgeber der Königin Brunechildis, Bischof Syagrius von Autun, wurde auf Veranlassung der Königin von Papst Gregor damit geschmückt. Der Papst verstand sich zwar nur schwer dazu, der Bitte der Königin willfährig zu sein.

---

[1]) Gregor I. an Syagrius von Autun (*Jaffé*, n. 1265; Ep. IX, 108; Op. VIII, 141). „...cum id te non a superfluam elationis pompam, sed pro genio et honore tuae arbitramur ecclesiae petivisse... Oportet ut enixius in cunctis se studiis fraternitas vestra exerceat et circa subjectorum actus cura sit vigilans, ut vestrum illis exemplum instructio et vita magistra sit.“ — Vgl. auch das Schreiben an Maximus von Salona (Ep. IX, 125) und die ähnliche Formel im Liber diurnus, c. 45 (p. 77).

[2]) Siehe I, 543, Note 3. Verleihung an Auxanius durch Papst Vigilius (*Jaffé*, n. 593); an Aurelianus durch denselben (*Jaffé*, n. 596); an Sapaudus durch Pelagius I. (*Jaffé*, n. 626); an Virgilius durch Gregor I. (*Jaffé*, n. 1004).

Die alte Gewohnheit der Kirche schreibe vor, dass nur in dringenden Fällen das Pallium gewährt werde. Der Bischof selbst müsse eindringlich darum bitten. Nun aber habe Syagrius sich nicht nur nicht direkt an den Papst gewandt, sondern die Königin habe auch verlangt, dass der Papst nicht einmal ihrer Verwendung Erwähnung thun, vielmehr den Schein wahren solle, als verleihe er aus eignem Antrieb dem Bischof von Autun wegen seiner Verdienste diese Auszeichnung. Dazu komme noch, dass der von der Königin gesandte Bote, der das Pallium in Empfang nehmen sollte, ein Schismatiker sei. Indessen wagte der Papst doch nicht, die Forderung der Königin abzuschlagen, suchte aber äusserlich wenigstens den Schein zu retten. Er erklärt, einen Boten als Ueberbringer des Palliums senden zu wollen, der auf einem Concil dem Bischof dasselbe ertheilen solle, nachdem der letztere ein Glaubensbekenntniss abgelegt und versprochen habe, die kirchlichen Missbräuche zu beseitigen. Nach einigen Monaten erfolgte denn auch in der angegebenen Weise die Uebergabe des Pallium an Syagrius.[1])

Auch dem Bischof Florianus von Arles ertheilte der Papst, obgleich er denselben nicht mehr zum päpstlichen

---

[1]) An die Königin Brunechildis vom Oct. 598 (*Jaffé*, n. 1169; Ep. IX, 11; Op. VIII, 52). Er zögert, den Willen der Königin zu erfüllen, „primum.. quia is qui pallium ipsum venerat accepturus, schismaticorum tenetur errore implicitus; deinde quod non id ex vestra petitione, sed ex nobis transmissum voluistis intelligi. Extra hoc autem, quia nec is qui eo uti desiderat, directa ad nos hoc sibi largiri speciali petitione poposcerat et tantam causam nullo modo praebere sine ejus postulatione debuimus, maxime quia et prisca consuetudo obtinuit, ut honor pallii nisi exigentibus causarum meritis et fortiter postulanti dari non debeat." Ferner die Schreiben an den Bischof von Gap vom Juli 599 (*Jaffé*, n. 1264; Ep. IX, 107; Op. VIII, 139) und an Sygarius von Autun (*Jaffé*, n. 1265; Ep. IX, 108; Op. VIII, 141).

Vicar ernannte, auf die Verwendung des Königs Theuderich II. im Jahre 613 das Pallium.[1])

In andern Fällen dagegen waren die Päpste strenger. Der alte Nebenbuhler von Arles, der Bischof von Vienne, hatte sich ebenfalls an Gregor I. gewandt mit der Bitte um das Pallium und sich darauf berufen, dass die Bischöfe von Vienne in früherer Zeit immer das Pallium erhalten hätten. Gregor jedoch, der keine Urkunden darüber in den päpstlichen Archiven finden kann, weist die Bitte, die auch von der Königin nicht unterstützt war, zurück.[2])

Zustimmung des Kaisers zur Verleihung des Palliums.

So wenig wie der Ursprung der Verleihung des Palliums durch den Papst, so wenig ist die Abhängigkeit von dem oströmischen Kaiser aufgeklärt, in welcher der Papst bei der Ausübung dieser Befugniss stand. In drei von den fünf Fällen, in welchen in der merowingischen Zeit der Papst nachweisbar an fränkische Bischöfe das Pallium ertheilte, hat er vorher, wie er in seinen Briefen ausdrücklich erklärt, die Zustimmung des Kaisers hierzu eingeholt.[3])

---

[1]) Bonifaz IV. an Florianus von Arles und an König Theuderich II. vom 23. August 613 (*Jaffé*, n. 1550, 1551. Leben der Väter und Märtyrer, übersetzt von *Räss* und *Weiss*, III, 381, 386).

[2]) Gregor I. an Desiderius von Vienne (*Jaffé*, n. 1269; Ep. IX, 112; Op. VIII, 148).

[3]) Papst Vigilius an Auxanius von Arles (*Jaffé*, n. 592; *Mansi*, IX, 40). „,...nisi cum christianissimi domini Imperatoris hoc, sicut ratio postulat, noluissemus perficere notitia. Ut et vobis gratior praestitorum causa reddatur, dum quae postulastis cum consensu christ. principis referuntur et nos honorem fidei ejus servasse cum competenti reverentia judicemur.“ — Derselbe an Aurelian von Arles (*Jaffé*, n. 596; *Mansi*, IX, 46). „,...ut.. Belisario.. destinatis scriptis gratias referatis, qui homini vestro laborem ad clement. principem abstulit transeundi, sed mox ut responsum recepit, nobis suis litteris indicavit.“ — Gregor I. an Brunechildis betreffend die Verleihung des Pallium an Syagrius (*Jaffé*, n. 1169; Ep. IX, 11). „,...Et serenissimi domini Imperatoris, quantum nobis diaconus noster, qui apud eum responsa ecclesiae faciebat, innotuit, prona voluntas est et concedi hoc omnino desiderat.“

Dass er in den beiden andern Fällen, wie auch bei anderweitigen Verleihungen des Palliums an italische, illyrische und spanische Bischöfe, die kaiserliche Genehmigung eingeholt habe, wird nicht gesagt, aber freilich auch nicht das Gegentheil. In neuerer Zeit geht die herrschende Ansicht dahin, dass der Papst der kaiserlichen Erlaubniss nicht bedurft habe, es vielmehr auf besondern, nicht mehr festzustellenden Gründen beruhe, dass in diesen Fällen der Papst vor der Ertheilung des Palliums den Willen des Kaisers erfragt habe.[1]) Indessen lässt sich keine genügende Erklärung dafür angeben, dass der Papst zu einer solchen Handlung die kaiserliche Genehmigung eingeholt hätte, wenn er nicht dazu verpflichtet gewesen wäre.[2]) Dagegen

---

[1]) *J. Garnier*, De usu pallii (im Anhang seiner Ausgabe des Liber diurn. 1680; wieder abgedruckt bei *de Rozière*, a. a. O., p. 344 sqq.); *Th. Ruinart*, Diss. de pallio archiep. (in Ouvrages posth. de *J. Mabillon* et de *Th. Ruinart*, 1724, II, 450); *Pertsch*, De origine, usu et auctoritate pallii, 1754, p. 197 fg.; fast alle modernen katholischen Canonisten, *Phillips*, a. a. O., S. 654 und die dort angeführten. Eine Ausnahme bildet *Hefele*, Beiträge zur Kirchengeschichte (1864), II, 217. Dagegen pflichtet *Phillips* bei *Hinschius*, II, 26. Von den beiden letztern wird übersehen, dass nicht nur zwei, sondern drei Fälle nachweisbar sind, in denen der Papst den Consens des Kaisers einholte.

[2]) Phillips und Hinschius versuchen gar nicht, diesen merkwürdigen Umstand zu erklären. Erserer läugnet sogar, trotz des Wortlauts, dass in den päpstlichen Schreiben von einem kaiserlichen Consens die Rede sei. *Garnier*, a. a. O., meint, wenn der Papst mit dem Kaiser gut gestanden, dann habe er keine Genehmigung eingeholt, wenn er mit ihm schlecht gestanden, habe er es gethan, um keinen weitern Verdacht zu erwecken. *Thomassinus*, Vet. et nov. Disciplina, P. I, L. 2, c. 54, § 6, stellt eine mittlere Ansicht auf; habe der Papst schon den Vorgängern des betreffenden Bischofs das Pallium verliehen, so habe er einer kaiserlichen Genehmigung nicht bedurft, wohl aber wenn er eine bischöfliche Kirche zum ersten Male damit auszeichne. Die Ansicht Garniers ist ganz willkürlich und unbewiesen. Im Jahre 595, wo Gregor den Bischof von Arles das Pallium verleiht, ohne der kaiserlichen Genehmigung zu erwähnen, stand der Papst in

erscheint es durchaus nicht auffallend, wenn in den päpstlichen Schreiben nicht immer der Einholung der kaiserlichen Genehmigung Erwähnung geschieht. Es darf vielleicht als eine Vermuthung hingestellt werden, dass der Papst nur, wenn er Bischöfen das Pallium ertheilen wollte, die nicht der kaiserlichen Gewalt unterstanden, der Zustimmung des Kaisers bedurfte, nicht aber für die Ertheilung des Palliums an Bischöfe des oströmischen Reichs.

Vorrechte des Palliums.

Wichtige Vorrechte waren mit dem Pallium nicht verbunden. Der Bischof sollte dasselbe nur während der Feier des Messopfers und innerhalb seiner Kirche tragen.[1])

keinem andern Verhältniss zu dem Kaiser als 598, wo er für Syagrius die kaiserliche Genehmigung einholt. Thomassinus Ansicht wird dadurch widerlegt, dass für Arles mehrfach die kaiserliche Bestätigung ertheilt worden ist.

[1]) Siehe *Hinschius*, II, 27. — Schwierigkeit verursacht der c. 6 des I. Concil von Mâcon von 581. Nach den Ausgaben lautet er: „ut archiepiscopus sine pallio missas dicere non praesumat.“ Man hat, um ihn zu erklären, angenommen, archiepiscopus habe jeder Bischof geheissen, welcher das Pallium erhalten hat. Der Canon verordne nun, dass solche Bischöfe das Pallium auch tragen sollen (so *Hinschius*, II, 27, Note 5). Indess ist der Ausdruck archiepiscopus überhaupt der merowingischen Zeit fremd, er lässt sich nur zweimal nachweisen (siehe unten Kap. III) und bedeutet beidemal Metropolit. Eine Beziehung auf das Pallium hat er durchaus nicht. Vgl. *Garnier*, a. a. O., p. 349. Die Lesart archiepiscopus ist aber überhaupt unrichtig; von den vier Handschriftensammlungen, welche uns den Text der Canones von Mâcon überliefern, haben die drei besten episcopus; nämlich die Sammlung der Handschrift von Lyon (Cod. Lat. Paris 1452. *Maassen*, Geschichte, S. 212, 777), die von St. Amand (Cod. Lat. Paris 3846 und 1455. *Maassen*, Geschichte, S. 780) und die von Beauvais (Cod. Vat. 3827. *Maassen*, S. 778), welch letztere die Canones der Concilien aus einer mit der Sammlung der Handschrift von St. Amand gemeinschaftlichen Quelle geschöpft hat. Nach der Ausgabe der gallischen Concilien von *Labat* (Conciliorum Galliae — Collectio, Opera et studio monachorum Congreg. S. *Mauri*, I, 1789) und deren Abdruck bei *Bruns*, II, 243, haben die Cod. Lat. Paris. 1452, 3846 und 1455 episcopus. Die Lesart der vierten Handschriftensammlung,

War der Beliehene nur ein einfacher Bischof, so wurde durch das Pallium in seinem Verhältniss zu dem Metropoliten nichts geändert, doch sollte er vor den andern Bischöfen einen Vorrang haben und insbesondere an erster Stelle nach dem Metropoliten die Beschlüsse der Concilien unterschreiben. Indessen obgleich der Papst bei der Verleihung des Palliums in feierlicher Weise erklärt hatte, kraft seiner Autorität bestimme er diese Rangordnung, so ward doch trotzdem auf den allgemeinen fränkischen Nationalconcilien dieses päpstliche Privilegium nicht geachtet und die Pallieninhaber mussten andern Bischöfen den Vortritt lassen.[1])

---

der burgundischen (*Maassen*, S. 636), ist nicht bekannt. Jedoch enthält dieselbe nur einzelne Canones von Mâcon in verkehrter Reihenfolge und könnte, selbst wenn ihre Lesart archiepiscopus wäre, nicht neben den andern Handschriften in Betracht kommen. Die Veränderung von episcopus in archiepiscopus muss zu einer Zeit stattgefunden haben, da alle Erzbischöfe das Pallium erhielten. Ist aber die Lesart episcopus feststehend, so kann unter dem pallium schwerlich das vom Papste verliehene verstanden sein, sondern es muss zu der ältern Ansicht zurückgekehrt werden, welche unter Pallium im c. 6 des Concils von Mâcon ein anderes kirchliches Gewandstück und zwar das sogenannte Rationale versteht. So *Th. Ruinart*, a. a. O., 452; *Ducange*, s. v. Pallium 3; *de Marca*, De Concordia Sacerd. et Imp., VI, c. 7. Da auf dem Concil von Mâcon, soviel wir wissen, kein Bischof anwesend war, dem der Papst das Pallium verliehen hatte, so dürfte kaum eine andere Erklärung des Canon zulässig sein.

[1]) Gregor I. an Syagrius von Autun (*Jaffé*, n. 1265). „hoc etiam prospeximus concedendum, ut metropolitae tuo per omnia loco et honore servato ecclesia civitatis Augustodunae .... post Lugdunensem ecclesiam esse debeat et hunc tibi locum et ordinem ex nostrae auctoritatis indulgentia vendicare. Ceteros vero episcopos secundum ordinationis suae tempus sive ad consedendum in concilio sive ad subscribendum vel in qualibet alia re sua attendere loca decernimus.“ — Im Jahre 614 auf dem Concil von Paris waren, soviel wir wissen, unter den Anwesenden die Bischöfe von Arles und Autun die einzigen, welche das Pallium besassen. Der Bischof von Lyon, nicht der von

War auch das Pallium weitaus die vornehmste und die begehrteste Auszeichnung, so war sie doch nicht die einzige. Die Diakonen der römischen Kirche unterschieden sich durch eine besondere Tracht von den übrigen Diakonen, sie trugen Gewänder mit Aermel (Dalmatika), während an den übrigen Kirchen die Diakonen sich mit einfachern Gewändern begnügten.[1]) Schon Papst Symmachus hatte am Anfang des 6. Jahrhunderts den Diakonen des Bischofs Cäsarius von Arles die Befugniss ertheilt gleich den römischen Diakonen Dalmatiken zu tragen.[2]) Später dagegen, um den Unterschied zwischen Rom und allen andern Kirchen mehr hervortreten zu lassen, verlieh der Papst dieses Privilegium nicht mehr an einfache Diakone, sondern nur an Bischöfe selbst und höchstens noch an Archidiakone.[3])

Verleihung von Klosterprivilegien.

5) Hatte man in der merowingischen Zeit zwar die päpstliche Autorität insoweit anerkannt, dass man dem Papste die Befugniss zuschrieb, äusserliche Auszeichnungen zu erkennen, hatte man aber die, wenn auch geringfügigen Vorrechte, welche der Papst mit diesen Auszeichnungen verknüpft haben wollte, nicht beachtet, so verhielt es sich ähnlich mit den Privilegien, welche die Päpste einzelnen Klöstern auf Ansuchen des Bischofs oder des Königs, die sie gegründet hatten, verliehen. Der Inhalt, sowie die Bedeutung dieser Privilegien kann jedoch nur im Zusammenhang mit der rechtlichen Stellung der Klöster überhaupt erörtert werden (siehe unten Kapitel IV).

Arles, führte den Vorsitz. Dieser unterzeichnete vielmehr erst an zweiter Stelle, der Bischof von Autun gar erst an 14. Stelle. Das Vorrecht des Palliums wurde also nicht beachtet.

[1]) Vgl. insbesondere *Wh. Marriot,* Introduct., p. LV.

[2]) Vita S. Caesarii I. c. 20 (*Mabillon,* Acta Sanct., I, 637).

[3]) Gregor I. an Bischof Argeius von Gap von 599 (*Jaffé,* n. 1264; Ep. IX, 107; Op. VIII, 139). Auf seine wiederholte Bitte gewährt er ihm das Vorrecht. Es darf daraus geschlossen werden, dass die Sache öfter vorkam.

6) Schon in römischer Zeit hatte der päpstliche Stuhl einen Grundbesitz im südlichen Gallien erworben und auch unter der Herrschaft der arianischen Könige ungestört erhalten.[1]

Päpstliche Besitzungen im Frankenreich.

Die Besitzungen der römischen Kirche wurden in der fränkischen Zeit zunächst von dem höchsten Beamten der Provence, dem Patricius, im Auftrage des Papstes verwaltet. Die Grundstücke waren verpachtet, doch liefen die Pachtgelder nicht regelmässig ein und mehrfach musste der Papst Mahnungen senden.[2] Später jedoch scheinen nur die in dem Gebiet des Patricius von Marseille gelegenen Güter der Verwaltung dieses Patricius überlassen worden zu sein, während die in dem Gebiet des Patricius von Arles gelegenen von dem Bischof von Arles als päpstlichen Vicar verwaltet wurden. Gregor I. war aber weder mit der Verwaltung des einen noch mit der des andern zufrieden und sandte einen Geistlichen als Specialbevollmächtigten nach Gallien, um die Güterverwaltung zu übernehmen.[3]

---

[1]) Gregor I. an Virgilius von Arles von 596 (*Jaffé*, n. 1067; Ep. VI, 53; Op. VII, 392). „Valde execrabile est, ut quod a regibus gentium servatum est, ab episcopis dicatur ablatum.“ Die reges gentium können doch wohl nur die arianischen sein.

[2]) In der Mitte des 6. Jahrhunderts war der Patricius Placidus, der Vater des Bischofs Sapaudus von Arles, mit der Verwaltung betraut. Pelagius I. an Sapaudus von 556 und 557 (*Jaffé*, n. 624, 629; *Mansi*, IX, 724, 727). Die betreffenden Schreiben enthalten die erwähnten Mahnungen. Vgl. auch Gregor I. (*Jaffé*, n. 1017; Ep. VI, 7; Op. VII, 354).

[3]) Es ergibt sich diese bisher übersehene Thatsache aus Folgendem. Im Jahre 593 ist Dynamius, der Patricier von Marseille war, wie wir aus Gregor von Tours, VI, c. 9 und sonst wissen, noch mit Verwaltung von päpstlichen Gütern betraut (Gregor I. an denselben, April 593. *Jaffé*, n. 873; Ep. III, 33; Op. VII, 184). Im Jahre 596 schreibt Gregor I. an Virgilius von Arles: „patrimoniolum ipsum per annos plurimos praedecessor vester tenuit (*Jaffé*, n. 1067; Ep. VI, 33; Op. VII, 392). Der Vorgänger des Virgilius, Licerius starb 587 (*Gregor. Tur.*, IX, c. 23). Letzterer muss also gleichzeitig mit Dynamius einen Theil der päpstlichen Güter verwaltet haben.

Der Bischof von Arles vornehmlich scheint seinen Verpflichtungen schlecht nachgekommen zu sein. Gregor wirft ihm vor, die Erträgnisse der Güter für sich behalten zu haben.[1]) Er vereinigte desshalb die Verwaltung in der Hand des Priesters Candidianus, der die Pächter besser, als dies bisher geschehen, schützen solle gegen Vergewaltigungen[2]), der aber auch von dem Bischof von Arles die zurückbehaltenen Pachtgelder herausfordern solle.[3]) Ja der Papst fürchtete sogar, der Bischof von Arles werde widerrechtlicher Weise die Pachtgelder nicht herausgeben wollen, und forderte den frühern Güterverwalter des Bischofs von Arles, den jetzigen Bischof von Aix auf, im Nothfall sein Zeugniss abzugeben.[4]) Der Papst versäumte nicht, seinen Güterverwalter auf das dringlichste dem König Childebert II., später dessen Mutter Brunechildis und seinen Söhnen, wie auch hohen Staatsbeamten zu empfehlen, und den König zu bitten, die Besitzungen der römischen Kirche unter seinen besondern Schutz zu nehmen.[5])

---

[1]) *Jaffé*, n. 1067 (Fortsetzung obiger Stelle): „et collectas apud se pensiones servavit."

[2]) Gregor an die conductores massarum in Gallien von 594 (*Jaffé*, n. 982; Ep. V, 31; Op. VII, 312). „Disposuimus hominem vestrum, qui vos possit tueri et regere, . . .ad regem transmittere."

[3]) Gregor I. *Jaffé*, n. 1067. Dass Candidianus auch an Stelle des Patricius Dynamius die Verwaltung übernehmen solle, sagt Gregor in *Jaffé*, n. 1016 (Ep. VI, 6; Op. VII, 353) ausdrücklich „quoniam Dynamius. . . res ipsas modo gubernare, ut cognovimus, non potest."

[4]) Gregor I. an Bischof Protasius von Aix (*Jaffé*, n. 1069; Ep. VI, 55; Op. VII, 394).

[5]) Gregor. *Jaffé*, n. 1015, 1016, 1072, 1073. Ferner *Jaffé*, n. 1362 an den Patricius Asklepiodatus von 600 (Ep. XI, 14; Op. VIII, 244), „poposcimus ab excellent. regibus francorum. . ut ipsum patrimoniolum sub sua cura habere dignentur."

II. Die äussere Organisation der fränkischen Kirche.

Die katholische Kirche war in Gallien wie im römischen Reich überhaupt organisirt nach Maassgabe der politischen Eintheilung des Landes. Es ist früher gezeigt worden, dass in der Regel in jeder civitas ein Bischofssitz errichtet war, das Gebiet der civitas zum Bisthum wurde. Die politische Provinz bildete einen Metropolitanverband, dessen Metropolit der Bischof der Hauptstadt war. Lässt sich auch für die römische Zeit nicht für jede civitas ein Bischof nachweisen, können wir auch nicht alle Metropolitanverbände soweit zurück verfolgen, so haben wir doch Anhaltspunkte genug, um annehmen zu dürfen, dass im grossen und ganzen diese kirchliche Organisation im Laufe des 5. Jahrhunderts in ganz Gallien vollendet war. Sie wurde auch durch die Gründung der germanischen Reiche, durch die Zerstörung der römischen Verwaltungsmaschine, durch die sofortige Einführung der fränkischen Verwaltungsorganisation nich aufgehoben, diente vielmehr der letztern insoweit als Vorbild, als nun das Bisthum zu dem Verwaltungsgebiete des Grafen gemacht wurde.[1]) Auch der Metropolitanverband blieb bestehen, obgleich die römische Provinzialverfassung und Eintheilung in die fränkische Verwaltung in keiner Weise mit herüber genommen wurde. Jedoch sind hiermit nur die allgemeinen Grundzüge der äussern Organisation der Kirche während der fränkischen Zeit gegeben. Im einzelnen sind eine Reihe von eingreifenden Veränderungen vorgenommen worden, über die wir zum Theil nur unvollständig unterrichtet sind.[2]) Die

Römische Grundlagen.

---

[1]) Vgl. insbesondere *Guérard*, Essai sur le système des divisions etc., p. 46, 83 sqq. — *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 201 fg.

[2]) Vgl. *Guérard*, a. a. O., und Annuaire historique publié par la

wichtige Thatsache steht jedoch fest, dass, abgesehen von einigen Ausnahmen, auch während der merowingischen Zeit die Kirche ihre alte Organisation bewahrte, die alten Bischofsstädte Mittelpunkte des kirchlichen Lebens für ihren Sprengel blieben und die Bischöfe in dem Metropolitanverband unter dem Bischof der alten Metropolis zu einem grössern kirchlichen Verwaltungskörper vereinigt wurden. Mag auch durch das Eindringen der heidnischen Franken und Alamannen im Laufe des 5. Jahrhunderts mancher Bischofssitz im nördlichen Gallien, in den römischen Provinzen Germania I und II, sowie in Belgica I und II kürzere oder längere Zeit leer gestanden haben, das christliche Leben in Verfall gerathen und vor dem Heidenthum zurückgewichen sein, jedenfalls sehen wir schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts überall die kirchliche Ordnung wiederhergestellt. Wir treffen aller Orten Bischöfe und wenn auch in diesen Gegenden das Christenthum noch lange nicht der alleinige Glauben der gesammten Bevölkerung geworden war, so hatte die Kirche doch äusserlich wenigstens bald wieder das ganze Gebiet erobert, das sie in römischer Zeit besessen, und ihre alte Gliederung neugeordnet.

Die Metropolitanverbände und die Reichsgrenzen. Köln.

1) Die nördlichste Provinz des römischen Reichs, Germania II, bildete den Metropolitanverband Köln, der allerdings ausser Köln nur noch das Bisthum Tongern enthielt. Die Reihe der Bischöfe Kölns ist seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts fast ununterbrochen in historisch beglaubigter Weise überliefert.[1]) Dass dem Bischof von

---

société de l'histoire de France pour l'année 1837 (Paris 1836), p. 58—148. Ferner *J. Desnoyers*, Topographie ecclesiastique de la France pendant le moyen-âge. Annuaire pour 1853, p. 117—268; pour 1859, p. 3—160.

[1]) *Rettberg*, I. 533 fg. *Friedrich*, II, 290 fg.



Köln die Metropolitanwürde zugestanden wurde, darf nach den Unterschriften der fränkischen Concilien, welchen der Kölner Bischof beiwohnte, als wahrscheinlich bezeichnet werden.

In neuester Zeit ist zwar bestritten worden, dass auf den fränkischen Concilien eine Rangordnung beobachtet und die Metropoliten an erster Stelle die Concilsbeschlüsse unterschrieben haben.[1]) Indessen mit Unrecht. Aus dem 6. und 7. Jahrhundert sind uns die Unterschriften von 29 National- und Provinzialconcilien, die in Gallien gehalten wurden, überliefert. Von diesen 29 Concilien sind es nur drei, auf denen nicht ganz genau in den Unterschriften die Regel beobachtet worden ist, dass zuerst die Metropoliten, dann erst die einfachen Bischöfe unterschreiben. Auf zweien dieser Concilien scheint man absichtlich diese Regel unbeachtet gelassen zu haben, auf dem II. Concil von Orléans von 533 und auf dem I. Concil von Clermont von 535. Beide Cocilien fanden unter dem Vorsitz des Metropoliten von Bourges statt. Die auf dem letztern Concil vereinigten Bischöfe unterzeichneten gleichzeitig ein Schreiben an König Theudebert und zwar in einer andern, aber ebenfalls regellosen Reihenfolge, als in der, die sie bei den Concilsunterschriften beobachteten.[2]) Was das dritte Concil, das eine Ausnahme bildet, das Concil von Clichy von 626 betrifft, so ist hier im ganzen die Rangordnung beachtet; nur die Namen zweier Bischöfe, denen Metropoliten-

---

[1]) *Franz von Görres*, Ueber die Entstehungszeit des Archiepiscopats und des Metropolitenrangs der Trierischen Kirche (in den: Forschungen zur deutschen Geschichte, 1876, XVI, 203).

[2]) *Mansi*, VIII, 840, 859 sqq. Vielleicht wollten die Metropoliten, indem sie auf ihren Vorrang beim Unterschreiben verzichteten, ein äusseres Zeichen ihrer Demuth und Selbsterniedrigung geben, in ähnlicher Weise wie man damals vielfach diese Gesinnung durch den Namen (Injuriosus, Contumeliosus u. s. w.) auszudrücken suchte.

rechte zustanden, finden sich nicht unter den Metropoliten. Das Concil ist uns nur in einer Handschrift erhalten und es ist die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass in der Ueberlieferung sich Fehler eingeschlichen haben.[1]) Auch in der Urkunde König Theuderichs III., welche über die im Jahre 677 auf seinen Befehl zu Maslay gehaltene Synode der Bischöfe von Neustrien und Burgund berichtet, werden an erster Stelle die dort anwesenden Metropoliten mit Namen, dann im allgemeinen die übrigen Bischöfe angeführt.[2]) Darnach muss angenommen werden,

---

[1]) *Friedrich*, Drei unedirte Concilien, S. 67. Zunächst stehen 6 Metropoliten, dann 3 Bischöfe; ihnen folgt der Metropolit von Trier. An vorletzter Stelle unterschreibt der Bischof von Köln. — Mit Sicherheit darf angenommen werden, dass in der Reihenfolge der auf dem Concil von Reims (624 oder 625) anwesenden Bischöfe, deren Namen uns durch *Flodoard*, Hist. eccl. Rem., II, c. 5, überliefert sind, sich ein Versehen eingeschlichen hat, wenn mitten unter den Metropoliten der Bischof von Saintes aufgeführt wird. — *Görres*, a. a. O., kommt zu seiner Ansicht nur, indem er sich einer kaum zu erklärenden Nachlässigkeit schuldig macht. Er hält Bischöfe, die niemals Metropoliten waren, für Metropoliten, wie den Bischof von Rhodez, und deren Namen er dann natürlich unter denen der einfachen Bischöfe findet. Er verfertigt ferner eine nirgends überlieferte, ganz falsche Reihenfolge der Unterschriften folgender Concilien: V. Concil von Orléans von 549, II. Concil von Clermont von 549, II. Concil von Paris von 553. Als seine Quelle führt er selbst die Conciliensammlung von *Mansi* an. Ein Blick in dieselbe genügt, um die Unrichtigkeit seiner Angaben darzuthun. Die Nachlässigkeit geht soweit, dass *Görres* die Unterschriften des I. Concils von Clermont zweimal zu verwerthen sucht, einmal als Unterschriften des I. Concils von 535 (S. 202); dann auf der folgenden Seite als Unterschriften des II. Concils von Clermont von 549. Dass die Existenz eines II. Concils von Clermont von *Maassen*, Geschichte, S. 209, mit sehr gewichtigen Gründen überhaupt bestritten wird, ist ihm überdiess unbekannt.

[2]) *Pertz*, Diplom., I, 44: „unde Genesio (Bischof von Lyon), Chadune, Blidramno Landoberctho et Ternisco, qui matropoli esse videntur, vel reliqui quampluris episcopi ipsus judicantis etc.“

dass Bischöfe, die auf allen andern Concilien unter den Metropoliten stehen, Metropoliten waren, und umgekehrt, Bischöfe, die regelmässig nicht unter ihnen sich finden, keine Metropolitanrechte besassen.

Was nun den Bischof von Köln betrifft, so finden wir seinen Namen auf den grossen fränkischen Nationalconcilien von Paris von 614 und von Reims von 624 unter den Metropoliten aufgeführt. Er erscheint ausserdem auf dem I. Concil von Clermont von 535, auf welchem keine Rangordnung eingehalten wurde, sowie auf dem Concil von Clichy von 626. Auf diesem allerdings erst an vorletzter Stelle, aber es ist, wie oben bemerkt, wahrscheinlich, dass hier ein Versehen vorliegt. Auch die Existenz der Bischöfe von Tongern in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts ist erwiesen, doch wurde, wie es scheint noch vor der Mitte des Jahrhunderts, der Bischofssitz von Tongern nach dem nördlich gelegenen Mastricht verlegt.[1]) Diese Verlegung nach Norden mag mit den Versuchen, die noch zahlreich im Bisthum wohnenden Heiden zu bekehren, zusammenhängen, wenn auch diese Versuche zunächst keinen grossen Erfolg hatten.

2) Die Provinz Germania I enthielt ausser der Hauptstadt Mainz die Städte Strassburg, Speier und Worms. Bischöfe aller vier Städte sind in der merowingischen Zeit nachweisbar.[2]) Dagegen lässt sich nicht nachweisen, dass Germania I.

[1]) *Rettberg*, I, 550 fg.; *Friedrich*, II, 316 fg. — Die Uebertragung des Bisthums von Mastricht nach Lüttich erfolgte erst im 8. Jahrhundert.

[2]) Ueber Mainz *Rettberg*, I, 570 fg.; *Friedrich*, II, 355 fg. — Der Fortbestand der drei andern Bisthümer ist jetzt gegen alle bisher erhobenen Zweifel erwiesen durch die in der Handschrift von Diessen (siehe *Maassen*, Geschichte, S. 624 fg.) erhaltenen Unterschriften des Concils von Paris von 614 (herausgegeben von *Friedrich*, Drei unedirte Concilien).

hier der Metropolitanverband fortgedauert und der Bischof von Mainz Metropolitanrechte ausgeübt habe. Der Bischof von Mainz, der überhaupt während dieser ganzen Periode nur sehr selten erwähnt wird, erscheint nur einmal auf einem Concil, auf dem von Reims von 624 und unterzeichnet dort mitten unter den Suffraganbischöfen an 30. Stelle.[1]) Es scheint also, als habe die Kirche hier in diesen Grenzgebieten der alten römischen und christlichen Kultur, die nur allmählich von den furchtbaren Stürmen der Völkerwanderung sich erholten und, noch bedeckt von den Trümmern der Vergangenheit, nur langsam den Samen einer neuen wirthschaftlichen und geistigen Entwickelung in sich auf nahmen, nicht mehr die Kraft gehabt, die höhern Formen des kirchlichen Verfassungslebens zu erhalten. Die verfassungsmässige Verbindung der Bischöfe unter einander scheint sich aufgelöst zu haben und in ihrer Vereinzelung konnten die Kirchen um so leichter in jenen Verfall gerathen, in dem wir sie später finden.

Trier. 3) In der benachbarten Provinz Belgica I dagegen waren nicht nur die vier Bischofssitze von Trier, Metz, Tull und Verdun, wie es scheint, ununterbrochen besetzt, sondern es unterliegt auch keinem Zweifel, dass der Bischof von Trier in merowingischer Zeit Metropolitanrechte ausübte und als Metropolit anerkannt wurde.[2])

---

[1]) *Flodoard*, Historia eccl. Remens., II, c. 5 (p. 246).

[2]) Ueber die Bischöfe der genannten Bisthümer vgl. *Rettberg*, I, 459 fg., 484 fg., 516, 525; und *Friedrich*, II, 167 fg., 231 fg., 252 fg., 276 fg. Ueber die Metzer Bischofsreihe insbesondere *Bonnell*, Anfänge, S. 185 fg. Der Bischof von Trier erscheint unter den Metropoliten auf den Concilien von Orléans (549), von Clermont (549), von Paris (555), von Paris (614) und von Reims (624). Ueber die Concilien von Clermont von 535 und von Clichy, auf denen der Bischof von Trier ebenfalls anwesend war, siehe oben. — Auf dem V. Concil von Orléans 549 fügte der Bischof von Trier seiner Unterschrift hinzu: „consensum meum vel domnorum meorum.“ Man hat dies früher allgemein

4) Die Kirchenprovinz von Reims entspricht der römischen Belgica II. Doch wurden in der Organisation der Bisthümer in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts einzelne wichtige Veränderungen vorgenommen. Noch unter Chlodovech scheint von Remigius von Reims das Bisthum Laon neugegründet worden zu sein.[1]) Im Nordwesten der Provinz, in den Stammsitzen der salischen Franken war die Kirche im 5. Jahrhundert in grossen Verfall gerathen, das Christenthum durch die eingedrungenen Heiden, wenn nicht vernichtet, so doch jedenfalls ausserordentlich geschwächt worden. Jetzt nach der Bekehrung Chlodovechs suchte Remigius die alten Bischofssitze wieder zu besetzen. Doch waren die Verhältnisse der Art, dass eine Vereinigung von zwei alten Bisthümern zu je einem nothwendig Reims.

---

auf die Suffragane von Trier gedeutet, neuerdings diese Annahme aber für unzulässig erklärt, weil die Suffragane von Trier auf dem Concil selbst anwesend gewesen seien (*Görres*, a. a. O., S. 203, indem er eine Bemerkung von Friedrich aufgreift). Indessen machen die Metropoliten von Lyon, Vienne, Sens und Bordeaux auf dem III. und IV. Concil von Orléans ähnliche, aber unzweideutige Zusätze (consensi cum comprovincialibus meis), während ebenfalls ihre Suffragane anwesend waren. *Görres* (a. a. O., S. 204 fg. und Forschungen, XVII, 184) findet in dem Privilegium des Bischofs Numerian von Trier für das Kloster St. Deodat von 667 (*Pardessus*, Dipl., II, 147, n. 360) die erste authentische Nachricht über die Metropolitanwürde des Bischofs von Trier. Das Privilegium ist aber, wie längst nachgewiesen, gefälscht oder doch sehr verdächtig, wie auch *Görz*, Mittelrheinische Regesten, 1876, S. 42, annimmt; die Versuche von *Friedrich* (Kirchengeschichte, II, 197 fg.) und *Görres* (a. a. O.), die Aechtheit desselben darzuthun, sind m. E. nicht gelungen. Es ist nicht nöthig, auf diese Frage hier näher einzugehen, da aus den Concilsunterschriften sich ergibt, dass schon seit Beginn der merowingischen Zeit Trier Metropolitanrechte besass. Völlig unbeweisbar aber ist es, wenn *Desnoyers*, *Annuaire*, 1859, p. 30, behauptet, der Bischof von Trier habe Metropolitanrechte auch über die ganze Provinz Germania I ausgeübt, und nachweisbar falsch ist es, wenn er ihn sogar zum Metropoliten von Germania II, von Köln und Mastricht macht. Er folgt darin allerdings nur der Gallia Christiana, XIII, 371.

[1]) Ueber die Gründung von Laon siehe Gallia Christ., IX, 508 sqq.

erschien. So wurden die Bisthümer Arras und Cambrai einem Bischof übertragen.[1]) So wurden, als im Jahre 532 der Bischof Medardus von Vermand (Civitas Veromanduorum) auch zum Bischof von Tournai gewählt wurde, die beiden Bisthümer vereinigt; sie blieben es während 6 Jahrhunderten. Schon vorher hatte übrigens derselbe Bischof den Sitz des Bisthums von Vermand weiter südlich nach Noyon verlegt.[2]) Diese Vereinigung der beiden Bisthümer ist um so merkwürdiger, als sie nicht aneinander grenzen, sondern durch die Bisthümer Arras und Cambrai getrennt sind. Es dürfte sich dies nur daraus erklären, dass Tournai und seine Umgebung noch ganz heidnisch waren und ein Bischof dort keine Möglichkeit zu leben oder thätig zu sein fand; um ein früher bestandenes Bisthum aber nicht völlig aufheben zu müssen, der Namen auf Noyon einstweilen übertragen wurde.[3]) Ferner wurden die Bisthümer von Boulogne und Terouanne mit einander vereint.[4])

---

[1]) Vit. S. Vedasti, c. 5. *Boll.*, Acta Sanct, 6 Februar, II, 792. — *Longnon*, Études sur les Pagi de la Gaule, I, 25 (Bibliothèque de l'École des Chartes, II, 1869).

[2]) Vita S. Medardi von Venantius Fortunatus. *Mabillon*, Acta Sanct., I, 235.

[3]) Die Vita S. Eleutherii weiss allerdings von ihrem Helden zu berichten, dass er vor Medardus in dem ganz heidnischen Land, aus dem alle Christen ausgetrieben worden seien, wieder das Christenthum gepflanzt und Kirchen erbaut habe. Indessen verdient diese dem Ende des 9. Jahrhunderts angehörige Vita nicht einmal diejenige Berücksichtigung, die ihr *Roth*, Beneficialwesen (S. 66), schenkt. — *Boll.*, Acta Sanct., 20. Febr., III, 187, c. 3, 4.

[4]) Wann die Vereinigung stattgefunden, ist unsicher. Jedenfalls hat sie am Anfang des 7. Jahrhunderts bestanden. Vita S. Eustasii. *Mabillon*, Acta Sanct., II, 118. „Audomaris Boloniae et Tervanensis oppidi episcopus", hieraus Vita S. Agili ebenda p. 318. Doch ist es bestritten, ob in Boulogne in früherer Zeit ein eignes Bisthum bestanden hat. Vgl. *Haigneré*, Étude historique sur l'existence d'un siège ep. dans la ville de Boulogne avant le 7e siècle (Boulogne 1856).

5) Sehr unklar sind die kirklichen Verhältnisse der ehemaligen Provinz Maxima Sequanorum, deren Hauptstadt Besançon war. Dass dem Bischof von Besançon in römischer Zeit Metropolitanrechte zukamen, ist schon früher gezeigt worden.[1]) Zu der Provinz gehörten der Bischof von Avenches, dessen Sitz in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts nach Lausanne verlegt wurde[2]); der Bischof von Belley[3]), die Bischöfe von Windisch und Augst. Bischöfe von Windisch (Vindonissa) erscheinen auf dem Concil von Epao von 517, von Clermont von 535 und von Orléans von 541 und 549. Seitdem haben wir keine zuverlässigen Nachrichten mehr über ein Bisthum Windisch. Dagegen finden wir im Anfang des 7. Jahrhunderts ein Bisthum in Constanz, zu dessen Gebiet von nun an Windisch gehört.[4]) Ueber das Ende des Bisthums Windisch, über die Gründung von Constanz haben wir keine Kunde. Maxima Sequanorum.

---

[1]) Siehe oben I, 480, Note 1.

[2]) Auf dem II. Concil von Mâcon im Jahre 585 unterschreibt noch der Bischof Marius von Avenches, auf dem Concil von Châlons 650 zum ersten Mal der Bischof von Lausanne. Vgl. *W. Arndt*, Marius von Avenches (1873), S. 30; *Jahn*, II, 350 fg.

[3]) Der erste Bischof von Belley erscheint auf dem IV. Concil von Orléans von 543. Es wird, jedoch ohne genügende Nachweisung, behauptet, der Bischofssitz sei ursprünglich Nyon (civitas Equestrium Noiodunus) gewesen und bei Ankunft der Burgunder nach Belley verlegt worden. Die Entstehung des Bisthums Belley ist unklar, ebenso wie dessen Zugehörigkeit zu der Kirchenprovinz Besançon, mit der es räumlich in keinem Zusammenhang steht, höchst auffallend erscheint. *Jahn* (II, 352) behauptet zwar, der Ort habe in römischer Zeit zur Provinz Maxima Sequanorum gehört, jedoch ohne Beweis.

[4]) Siehe *Rettberg*, II, 99; *Friedrich*, II, 440. Die erste sichere Nachricht eines Bisthums Constanz gibt die Vita S. Galli, c. 26. Der Heilige wird um das Jahr 614 von dem Herzog Cunzo nach Constanz zur Bischofswahl nach dem Tode des Bischofs Gaudentius eingeladen und ihm die bischöfliche Würde angeboten (Vita S. Galli, herausgegeben von *Meyer von Knonau* in den Mittheilungen zur vaterländischen Geschichte von St. Gallen, Bd. XII, 1870).

Ob eine Uebertragung des Bisthums von Windisch nach Constanz stattgefunden hat, wissen wir nicht, wenn es auch nicht unwahrscheinlich erscheint.[1])

Von dem Bisthum Augst wissen wir noch weniger. Wir erfahren nur, dass ein Schüler des Abtes Eustasius von Luxeuil (gestorben 675), Namens Ragnacharius, später Bischof von Augst und Basel geworden und dass zu der Wahl eines Bischofs von Constanz um das Jahr 614 der Bischof von Augst eingeladen worden ist.[2]) Doch können wir daraus schliessen, dass das Bisthum Augst schon im 6. Jahrhundert bestanden hat und etwa im Anfang des 7. Jahrhunderts nach Basel übertragen worden ist. Die übrigen, im römischen Provinzialverzeichniss aufgeführten civitates und castra der Provinz: Nyon, Iverdun und Port sur Saone (bei Vesoul) waren keine Bischofssitze.

Ueber die Fortdauer des Metropolitanverbands in der Provinz haben wir leider gar keine Nachrichten. Der Bischof von Besançon erscheint zwar sehr häufig auf den Concilien des 6. und 7. Jahrhunderts. Indessen findet sich

[1]) Siehe *Rettberg*, II, 99; *Friedrich*, a. a. O., sucht wiederum mit wenig stichhaltigen Gründen die Uebertragung des Bisthums Windisch auf Constanz als geschichtlich erwiesen darzuthun.

[2]) Vita S. Eustasii. *Mabillon*, Acta, II, 118. — „Nam multi eorum (der Schüler) post ecclesiarum praesules exstiterunt... Ragnacharius Augastanae et Basileae.“ Man hat zwar auf Grund einer schlechten Lesart diesen Bischof für Autun in Anspruch genommen und gemeint, Ragnacharius sei nacheinander Bischof von Autun und dann von Basel gewesen; so die Bollandisten, Vita S. Eustasii, 29. März, III, 787; ferner, aber mit umgekehrter Reihenfolge, *Trouillat*, Monuments de l'hist. de l'ancien évêché de Bâle (Porrentruy 1852), I, XCII. *Rettberg*, II, 92, spricht die Vermuthung aus, Basileae sei ein späterer Zusatz. Indessen sind von *Hauréau* in der Gallia christiana (1863), XV, 427 und von *Friedrich*, II, 448 fg., diese Ansichten endgiltig zurückgewiesen worden. — Vita S. Galli, c. 26. „Vocavit Augustudensem praesulem.“ Selbstredend kann hier nicht der mehr als 50 Meilen entfernt wohnende Bischof von Autun gemeint sein.

sein Name, mit einer einzigen, gleich zu besprechenden Ausnahme, niemals unter denen der Metropoliten, sondern unter denen der einfachen Bischöfe.[1]) Nur auf dem Concil von Paris von 614 unterschreibt ein Bischof Proardus ex civitate Besuntione an sechster Stelle zwischen den Metropoliten von Trier und Köln. Merkwürdiger Weise findet sich aber auch der Name eines Bischofs Protagius ex civitate Besuntione an 29. Stelle zwischen denen der Bischöfe von Cahors und Châlons. Die zur Lösung gemachten Versuche sind bisher fruchtlos gewesen[2]), und in der That wird sich aus den uns bekannten Quellen eine sichere Lösung nicht schöpfen lassen. Die einzige Handschrift, welche uns die Namen der auf dem Pariser Concil anwesenden Bischöfe überliefert hat, rührt aus dem 9. Jahrhundert her[3]), also aus einer Zeit, wo Besançon unzweifelhaft Metropolitanrechte hatte.[4]) Es darf vielleicht vermuthet werden, dass in Folge dessen der Bischof von Besançon

[1]) Der Bischof von Besançon hat theilgenommen an den Concilien von Epao (517), Lyon I (517), Orléans V (519), Paris II (533), Clermont II (549), Paris IV (573), Mâcon I (581) und II (585), Paris V (614), Reims (624), Clichy (626) und Châlons (650).

[2]) *Friedrich*, Drei unedirte Concilien, S. 25. — Ein Bischof Protadius von Besançon ist als der Verfasser eines Liber rituum bekannt. Seine Zeit steht allerdings nicht fest, doch dürfte er mit dem Protagius des Concils identisch sein. Friedrich stellt zwei Vermuthungen auf, entweder dass Protadius der Chorbischof des Proardus gewesen; oder dass es in Besançon damals zwei Bischöfe gegeben, indem ein Bischof vertrieben, ein anderer ernannt worden, später aber der vertriebene zurückgekehrt sei und mit dem zweiten Bischof gemeinsam die Kirche verwaltet habe. Beide Vermuthungen stehen ganz in der Luft; die erstere ist schon desshalb falsch, weil es in merowingischer Zeit keine Chorbischöfe gab.

[3]) Handschrift von Diessen (Cod. Lat. Mon., 5508), *Maassen*, Geschichte, S. 624.

[4]) Einharti Vita Karoli Magni, c. 32. Divisio thesaurorum von 811 (*Sickel*, Acta Karol., n. 232).

später unter die Metropoliten versetzt wurde, sein Name aber aus Versehen auch unter den Bischöfen stehen geblieben ist. Proardus und Protagius wären dann identisch, die Namensverstümmelung allerdings auffallend, aber nicht ohne vielfache Analogien.[1] Indess wenn auch diese Vermuthung eben nur eine Vermuthung sein kann, so unterliegt es doch kaum einem Zweifel, dass Besançon während des 6. und 7. Jahrhunderts nicht Sitz eines Metropoliten war. Die Unterschrift mitten unter den einfachen Bischöfen auf allen andern Concilien ist dafür ausschlaggebend. Die weitern Fragen aber, ob überhaupt der Metropolitanverband in jenen Gegenden aufgelöst war, oder ob auf den Bischof von Lyon die Metropolitanrechte von Besançon übergegangen sind, können nicht mit Bestimmtheit beantwortet werden. Auffallend erscheint es und für eine völlige Lösung der Metropolitanverbindung spricht es, dass zu der früher erwähnten Wahl eines Bischofs von Constanz im Anfang des 7. Jahrhunderts nicht der Metropolit der Provinz und die Comprovinzialen eingeladen werden, sondern nur der Bischof von Augst und der Bischof von Speier.[2] Hätte der Metropolitanverband fortgedauert, so würde nicht statt der Comprovinzialbischöfe ein Bischof zugezogen worden sein, der keinenfalls dem Metropolitanverband angehörte.

Chur. 6) Fast durchaus in Dunkel gehüllt sind die kirchlichen Verhältnisse der Theile von Rätien, welche zum fränkischen Reiche gehörten. Die römische Provinz Rätia I umfasste, wie es scheint, nur das Bisthum Chur, das, wie früher gezeigt[3]), zu dem Metropolitanverband Mailand gehörte.

---

[1]) Mehrere solcher Verstümmelungen von Namen aus merowingischer und karolingischer Zeit stellt *Friedrich*, II, 449, zusammen. Siehe auch *Sickel*, I, 147.

[2]) Vita S. Galli, c. 26. *Friedrich*, II, 556, spricht mit Unrecht von Comprovinzialbischöfen, die zu der Wahl zugezogen worden seien.

[3]) Siehe oben I, 442.

Mit Oberitalien wurde das Land von den Ostgothen erobert und blieb der ostgothischen Herrschaft unterworfen bis 536, in welchem Jahre es zugleich mit der Provence an die Franken abgetreten wurde.[1]) Auf der grossen fränkischen Reichssynode von 614 war der Bischof Victor von Chur anwesend. Dass die Verbindung mit dem Metropolitanverband Mailand fortgedauert habe, ist nicht wahrscheinlich, da, wie noch näher erörtert werden wird, es ein Prinzip des fränkischen Staatsrechts war, die kirchliche Verbindung mit nichtfränkischen Bisthümern zu lösen. Wenn später im 9. Jahrhundert, nachdem Mailand eine Stadt des Frankenreichs geworden, die Verbindung wieder auflebte und im Jahre 842 der Bischof von Chur wieder ein Mailänder Synodalschreiben unterzeichnete[2]), so darf doch hieraus auf die merowingischen Zeiten kein Schluss gezogen werden.[3])

7) Ueber eine merkwürde Ausdehnung der fränkischen Kirche im Osten gibt uns das schon oben (S. 47) erwähnte Schreiben der schismatischen Bischöfe der Kirchenprovinz Aquileja vom Jahre 591 eine, wenn auch nicht ganz klare Nachricht. Die Bischöfe weisen den Kaiser Mauritius darauf hin, dass zu Justinians Zeiten (527—565) in drei bischöflichen Kirchen ihres Metropolitanverbands von fränkischen Metropoliten Bischöfe eingesetzt worden seien, und dass, wenn Kaiser Justinian nicht Einhalt geboten hätte, die fränkischen Bischöfe sich der gesammten Kirchenprovinz Der Südosten.

---

[1]) *Richter*, Annalen, S. 56. Vgl. auch *Planta*, Das alte Rätien staatlich und kulturhistorisch dargestellt (1872), S, 234 fg.

[2]) Synode von Mailand von 842. *Mansi*, XIV, 794.

[3]) Wie dies meist, so auch von *Friedrich*, II, 625, geschieht. Nach der endgiltigen Theilung des Reichs unter den Söhnen Ludwigs des Frommen ward Chur, das dem Reiche Ludwig des Deutschen zufiel, von Mailand getrennt und mit dem Metropolitansprengel Mainz vereint. *Rettberg*, II, 133.

Aquileja bemächtigt hätten. Diese vielbesprochene und vielbestrittene Stelle findet ihre Erklärung in den politischen Ereignissen der Jahre 539 bis 553. Den Krieg Justinians gegen die Ostgothen benutzend, fiel König Theudebert im Jahre 539 in Italien ein und eroberte in raschem Zuge fast ganz Oberitalien mit Einschluss des grössten Theils von Venetien. Erst nach Theudeberts Tod im Jahre 548 liess Justinian seinen Sohn und Nachfolger Theudebald auffordern, Italien zu räumen, und sandte, als diese Aufforderung zurückgewiesen wurde, im Jahre 551 Narses mit grosser Heeresmacht nach Italien. Im Jahre 553 gingen nach Vernichtung des fränkisch-alamannischen Heeres durch Narses die fränkischen Eroberungen in Italien verloren.[1]) König Theudebert (534—548) war es auch, der die Alamannen gänzlich unterwarf und, wie er in einem Brief an Kaiser Justinian rühmt, die Grenzen des Reichs bis an die Donau und nach Pannonien ausdehnte.[2])

In Folge dieser Eroberungen König Theuderichs hatten fränkische Metropoliten Bischofsstühle der Kirchenprovinz Aquileja zu besetzen Veranlassung und Macht. Ein solches Vorgehen entsprach völlig dem Grundsatz des fränkischen Staatskirchenrechts, keinem auswärtigen Bischof eine Einwirkung auf die der fränkischen Herrschaft unterworfenen Bisthümer zu gestatten. Denn Aquileja war niemals von den Franken erobert worden; es wird uns ausdrücklich berichtet, dass die am Meere gelegenen Gebiete im Besitz der Oströmer geblieben sind.[3])

---

[1]) Vgl. die eingehenden Untersuchungen von Rückert: De commercio regum Francorum cum imperatoribus Orientis (1865), p. 10—23.

[2]) *Waitz*, II, 74. Das Schreiben bei *Bouquet*, IV, 59: „per Danubium et litem Pannoniae usque in oceani litoribus, custodiente Deo, dominatio nostra porrigitur.“

[3]) Die Oströmer behaupteten „τὰ ἐπὶ θαλασσίδια χωρία.“ *Procop*, Histor. de Bell. Goth., IV, 24 (ed. *Dindorf*, Bonn, 1833, p. 635).

Die drei Bischofsstädte des Metropolitansprengels Aquileja, welche von den fränkischen Bischöfen besetzt wurden, werden in dem Schreiben an Kaiser Mauritius genannt; jedoch ist es mit Schwierigkeit verknüpft, sie genau zu bestimmen, da jedenfalls der Name der einen Kirche nicht richtig überliefert ist.[1]) Nur über eine der erwähnten Städte herrscht kein Zweifel, über Tiburnia, jene in der Provinz Noricum, im heutigen Kärnten liegende Bischofsstadt, an deren Namen heute nur noch das Dorf Debern im Lurnfeld erinnert. Die ecclesia Augustana, die früher ziemlich allgemein für Augsburg gehalten wurde, ist in neuerer Zeit für die Kirche von Lorch (Lauriacum) in der Provinz Noricum am Einfluss der Ens in die Donau erklärt worden.[2]) Indessen ist diese letztere Behauptung haltlos, da Lorch niemals Augusta hiess.[3]) Wenn weiterhin gegen Augsburg angeführt wird, dass Augsburg, das in der Provinz Raetia II lag, mit viel grösserer Wahrscheinlichkeit zu Mailand als zu Aquileja gehört habe, so fehlt jeder Grund für eine solche Vermuthung.[4]) Da sich keine andere Stadt mit dem

---

[1]) (Den Anfang der Stelle s. oben S. 48, Note 1). „...quod ante annos jam fieri coeperat, et in tribus ecclesiis nostri concilii, id est Beconensi, Tiburniensi et Augustana Galliarum episcopi constituerant sacerdotes. Et nisi ejusdem tunc divae mem. Justiniani principis jussione commotio partium nostrarum permota fuisset, pro nostris iniquitatibus paene omnes ecclesias ad Aquilejensem synodum pertinentes Galliarum sacerdotes pervaserant."

[2]) *Friedrich*, Ueber das wahre Zeitalter des heiligen Rupert (1866), S. 10 fg., und Kirchengeschichte, I, 352 fg.

[3]) *Friedrich* beruft sich auf eine Inschrift, in welcher Lorch Augusta Lauriacum genannt werde. Indessen ist längst erwiesen, dass die betreffende Inschrift nicht Aug. Laur., sondern Aug. Taur. lautet und sich nicht auf Lorch, sondern auf Turin bezieht. *Grotefend*, Imperium Romanum tributim descript. (1863), p. 36. *Orelli-Henzen*, Inscript. Lat. zu n. 5099 (p. 494). — Jetzt auch *Mommsen*, Corpus Inscript. Lat., III, P. 2 (1873), p. 689.

[4]) *Friedrich*, I, 352, stützt diese Vermuthung durch Berufung

Namen Augusta nachweisen lässt, die zu dem Metropolitansprengel Aquileja gehört haben kann, so muss hier von dem Augsburgischen Bisthum die Rede sein. Darnach würde die Provinz Raetia II dem Metropoliten von Aquileja unterworfen gewesen sein. Diesem Verhältniss machte die Ausdehnung der fränkischen Herrschaft ein Ende. Ueber die weitern Schicksale des Bisthums Augsburg herrscht ein völliges Dunkel. Erst um das Jahr 740 erscheint wieder ein historisch beglaubigter Bischof.[1])

Die dritte Kirche wird als ecclesia Beconensis in dem Schreiben der Bischöfe bezeichnet.[2]) Dass diese Lesart unrichtig ist, unterliegt keinem Zweifel und ist allgemein anerkannt, da eine ecclesia Beconensis völlig unbekannt ist.

---

auf *Zeissberg*, Arno, erster Erzbischof von Salzburg (1863), S. 55. Dieser aber citirt nur *von Chabert*, Staats- und Rechtsgeschichte der deutsch-östreichischen Länder, in den Denkschriften der Wiener Akademie (1852), IV, 50. Chabert stellt diese Vermuthung aber gar nicht auf, sondern sagt nur: „Ob Aquilejas Metropolitangewalt sich jemals auch über Augsburg erstreckt habe, ist ungewiss, da nicht erhellt, ob unter der ecclesia August. Augsburg zu verstehen ist.“ (!) Dass die Provinz Raetia I zu Mailand gehörte, ist kein Grund dafür, dass Raetia II nicht Theil eines andern Metropolitansprengels bildete.

[1]) *Rettberg*, II, 146 fg. *Friedrich*, II, 647 fg., stellt auf Grund von spätern, unglaubwürdigen Bischofskatalogen und auf Grund der längst als ein lügnerisches Machwerk erwiesenen Vit. Magni ein Bischofsverzeichniss auf, das bis auf das Jahr 600 herabreichen soll. Ueber die Vit. Magni vgl. *Wattenbach*, Geschichtsquellen, I, 211; II, 373.

[2]) Das Schreiben scheint nur in einer Handschrift überliefert zu sein, deren gegenwärtiger Aufenthaltsort unbekannt ist, wenn sie überhaupt noch existirt. Es wurde zuerst veröffentlicht von *Baronius*, Annales ecclesiast. a. 590, n. 37, nach einer ihm von *Nicolas Le Fèvre* mitgetheilten Handschrift, die wahrscheinlich der Bibliothek *Pithous* entstammte (ed. *Lucae*, 1738, X, 501). Baronius hatte eccl. Bremensis gelesen. Indessen hatte *Sirmond* von derselben Handschrift eine Abschrift verfertigt, in der er statt Bremensis Beconensis las und nach der *Hardouin* in seiner Conciliensammlung das Schreiben abdrucken liess (Concil. Coll. regia, 1715, III, 524). Es darf angenommen werden, dass *Sirmond* den handschriftlichen Text richtig wiedergab.

Ueber die nothwendige Aenderung herrscht jedoch grosse Meinungsverschiedenheit. Die früher verbreitetste Ansicht, dass statt Beconensis Betovensis gelesen werden und darunter die Kirche von Pettau in Pannonien verstanden werden müsse, ist neuerdings gründlich widerlegt worden.[1]) Ausserdem schwanken die Ansichten zwischen den Conjekturen Petensis und Breonensis. Erstere Lesart, in neuester Zeit zuerst aufgestellt und lebhaft vertheidigt, soll den alten Namen der Salzburgischen Kirche wiedergeben.[2]) Indessen ist nicht erwiesen, dass in römischer Zeit Salzburg überhaupt ein Bisthum war[3]) und weiterhin stützt sich die Ansicht auf den längst widerlegten Irrthum, dass der heilige Rupert schon im 6. Jahrhundert; spätestens um 580 nach Bayern gekommen und das Bisthum Salzburg neugegründet habe.[4]) Mit dem letztern Irrthum fällt die ganze

---

[1]) Diese Ansicht, zuerst aufgestellt von *Hansiz*, Germania Sacra (1729), I, 94, fand insbesondere durch *Resch*, Annales eccl. Sabionensis (Aug. Vind. 1755), I, 412, weite Verbreitung. Siehe *Glück*, Die Bisthümer Noricums. Sitzungsberichte der Wiener Akademie (1855), XVII, 138. — *von Chabert*, a. a. O., S. 52. — Dagegen hat *Al. Huber* (die ecclesia Petena der Salzburger Urkunden. Archiv für östreichische Geschichte [1867], XXXVII, 1—104. Vgl. auch dessen Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Südostdeutschland [1874], II, 131 fg.) nachgewiesen, dass Pettau niemals zu dem Metropolitanverband Aquileja gehörte und dass seit dem Ende des 4. Jahrhunderts Pettau nicht mehr Bischofssitz gewesen ist. Mit Recht hebt er auch (S. 12) hervor, dass die Kirche von Pettau (Poetovio) nicht eccl. Petovensis, sondern Poetovionensis hätte heissen müssen.

[2]) Diese Ansicht vertritt *Al. Huber*, a. a. O. Ihr pflichtet bei *Hefele* (Conciliengeschichte, 2. Aufl., II, 919).

[3]) Siehe *Rettberg*, I, 222. Vit. Severini, c. 25. *Friedrich*, I, 343 fg.

[4]) Siehe *Blumberger*, Ueber die Frage vom Zeitalter des heiligen Rupert (Archiv für östreichische Geschichte, X, 329—368). *Wattenbach*, Heidelberger Jahrbücher, 1870, S. 24 fg. Es kann keinem berechtigten Zweifel mehr unterliegen, dass der heilige Rupert erst 696 nach Bayern kam und die Kirche von Salzburg gründete. Vgl. auch *Riezler*, Ueber die Entstehungszeit des Lex Bajuv. in Forschungen zur deutschen Geschichte (1876), XVI, 409.

Deduktion. Die andere Ansicht bringt die ecclesia Breonensis mit dem Alpenvölkchen der Breuni in Zusammenhang und will darunter entweder die bischöfliche Kirche von Seben (das Bisthum wurde später nach Brixen verlegt) verstehen [1]), oder aber ein besonderes Bisthum in der Nähe des Brenners annehmen.[2]) Was das erstere betrifft, so ist es zunächst im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die Bischöfe in einem Schreiben an den oströmischen Kaiser ein Bisthum mit einem ganz ungewöhnlichen Namen, der in Constantinopel vielleicht von Niemanden verstanden wurde, statt nach der allgemein bekannten Bischofsstadt bezeichnet haben. Dazu kommt, dass die Breuni nach allen Nachrichten, die wir über sie haben, im Norden, nicht im Süden des Brenners wohnten; also gar nicht denkbar ist, dass ihr Name zur Bezeichnung eines südlich des Brenners gelegenen Bischofssitzes verwandt worden sei, selbst wenn sich das Bisthum bis in die nördlichen Gegenden Tyrols ausgedehnt haben sollte.[3]) Ein besonderes Bisthum der Breuner aber anzunehmen, ist rein willkürlich, da wir hiervon gar nichts wissen. Auch an sich ist es nicht wahrscheinlich, dass für ein kleines Gebirgsvolk ein besonderes Bisthum, für das nicht einmal ein Sitz ausfindig gemacht werden könnte, bestanden habe.[4])

---

[1]) *Müller*, Die deutschen Stämme und ihre Fürsten, II, 203; *Riezler*, a. a. O., S. 415.

[2]) *Boll.*, Acta Sanct. Vita S. Ingenui, 5. Februar, I, 669.

[3]) Ueber die Breuni, siehe *Zeuss*, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme (1837), S. 586. *Walckenaer*, Géographie ancienne des Gaules (1862), II, 48 sqq. Dass die Breuni oder Breoni nördlich der Alpen wohnten, geht insbesondere klar hervor aus Venantius Fortunatus, Vita Martini, Lib. IV (ed. *Lucchi*, Rom. 1786, I, 470) und Praef. ad Lib., I (p. 2). Siehe auch *Mommsen*, Corpus Inscript. Lat., III, P. II, p. 7.

[4]) Vgl. schon *Pagi* zu *Baronius*, Ann. eccl., a. 590, n. 43, p. 506.

Dagegen dürfte eine ältere, bisher bei Seite geschobene Ansicht die richtige sein. Statt Beconensi ist mit einer sehr einfachen Aenderung Beronensi oder Veronensi zu lesen. Es ist erwiesen, dass Verona in dem Besitz der Franken sich befand.[1]) Man hat bisher diese Ansicht hauptsächlich desshalb verworfen, weil man annahm, die drei in dem Schreiben erwähnten Bisthümer wären noch im Jahre 591 von fränkischen Bischöfen besetzt gewesen.[2]) Davon steht aber in dem Schreiben nichts, das im Gegentheil sagt, Justinian habe die Störung des Metropolitanverbands beseitigt.[3]) Es ist desshalb in keiner Weise auffallend, dass im Jahre 591 ein Bischof von Verona das Schreiben an Kaiser Mauritius unterzeichnete; wie ja auch nicht angenommen werden kann, dass z. B. Tiburnia noch am Ende des 6. Jahrhunderts mit der fränkischen Kirche in Verbindung gestanden habe. Dagegen entspricht es den geschichtlichen Verhältnissen durchaus, dass die Franken den Bischofssitz von Verona, der ersten Stadt des Metropolitanverbands Aquileja, die sie auf ihrem italienischen

---

[1]) *Procop* (IV, 33, p. 658) berichtet, dass die Franken Verona gegen den Angriff des oströmischen Feldherrn Valerian im Jahre 551—552 vertheidigt und behauptet haben. Damit fallen die Einwendungen *Hubers* (S. 11), dass Verona 536 den Gothen, 568 den Langobarden unterthan gewesen sei.

[2]) So *Resch*, a. a. O.; *Rettberg*, II, 281; *Huber*, S. 12, u. a. m.

[3]) Eine jedenfalls unrichtige Erklärung dieser Stelle bei *Friedrich*, Das Zeitalter des heiligen Rupert, S. 13. Zum Verständniss des Schreibens an Kaiser Mauritius ist übrigens zu beachten, dass die Franken im Jahre 590 einen neuen Eroberungszug nach Italien unternommen hatten, auf dem sie bis nach Trient vordrangen. Der Friede wurde erst im Mai 591 geschlossen und der Bischof sowie der dux von Trient nach dem Frankenreich gesandt, um den Frieden zu vermitteln und Gefangene loszukaufen. *Gregor. Tur.*, X, 3. *Paul. Diac.*, Hist. Langob., III, 33 sqq.

Eroberungszug in Besitz nahmen, bei einer eingetretenen Erledigung besetzt haben.[1])

So bietet uns das Schreiben der schismatischen Bischöfe von Aquileja an Kaiser Mauritius ein doppeltes Interesse dar. Es ist uns ein Zeugniss für die in dem Frankenreich herrschende Duldsamkeit, es zeigt anderer Seits aber auch, wie die von den Franken eroberten Bischofssitze sofort dem Verband der fränkischen Landeskirchen eingeordnet und von fränkischen Bischöfen besetzt wurden. Allerdings verfiel dann auch mit dem Verlust der Eroberung diese Verbindung wieder.

Vienne. 8) Dem Metropoliten von Vienne waren die vier Bisthümer der alten Provinz Viennensis: Genf, Grenoble, Viviers und Valence nach der noch in burgundischer Zeit

---

[1]) Das richtige hat schon *Hansiz* in Verbesserung seiner erstern Ansicht erkannt; German. Sacra, I, Coroll. 1. Freilich war seine Berufung auf den deutschen Namen Beron für Verona nicht sehr glücklich. Die allbekannte Verwechselung von B und V in italienischen Handschriften bedarf keines Belegs, so wenig wie es einer weitern Erklärung für die Vertauschung von c und r bedarf. Auch in den Handschriften des römischen Concils von 465 wird der Bischof Gaudentius von Verona als episcopus Veconensis bezeichnet (siehe *Thiel*, Epist., I, 160), während eine Handschrift, der Codex Vat. 1320, die richtige Lesart Veron. hat. Nach der letztern Handschrift ist das Concilschreiben veröffentlicht von *Ch. Lupus* (Opp. Venet. 1726, VII, 886). Das Alter der Handschrift, die wahrscheinlich eine Sammlung der das Concil von Ephesus betreffenden Aktenstücke enthält, ist von *Lupus* nicht angegeben. Sie ist auch von *Maassen* nicht untersucht (Geschichte, S. 732). Die Zuverlässigkeit von *Lupus* ist allerdings nicht gross. Die Herausgeber der Bibliotheca Casinensis (1873), I, 81 meinen: „(Lupus) saepe in suam sententiam nimia licentia verba et sensum deflexit." Der Bischofskatalog von Verona kennt zwar keinen Gaudentius für die damalige Zeit, bietet aber auch keine historisch sichere Grundlage für die Bischofsreihe von Verona dar (vgl. *Ughelli*, Italia Sacra, ed. *Coleti*, Venet. 1720, V, 694). Es lässt sich kein anderer Bischofssitz für Gaudentius angeben. Vettona in Umbrien, wohin von *Ughelli* (VI, 185) Gaudentius verwiesen wird, war niemals ein Bisthum.

von dem Papst bestätigten Entcheidung Leos I. untergeben. Dazu kam das Bisthum Tarantasia in der ehemaligen Provinz der graiischen Alpen. In der letztern Provinz lag noch das Bisthum Octodurum, dessen Sitz vor dem Jahre 585 nach Sitten verlegt wurde.[1]) Ein neues Bisthum wurde in diesem Theile der Alpen von König Guntchram gegründet. Die Langobarden waren seit dem Jahre 574 mehrfach in das Frankenreich, in das Wallis und die Provence eingefallen, immer aber mit Verlust zurückgetrieben worden und sahen sich genöthigt, um Frieden zu erhalten, die angrenzenden Alpenlandschaften mit den Städten Aosta und Susa an König Guntchram abzutreten.[2]) Ein Theil dieses Gebietes, die Landschaft Maurienne, hatte bis dahin zu dem Bisthum Turin gehört.[3]) Der fränkische König,

---

[1]) Auf dem II. Concil von Mâcon im Jahre 585 erscheint zum ersten Mal ein Bischof von Sitten. Vgl. *Gelpke*, Kirchengeschichte der Schweiz, I, 90 fg., II, 104 fg.

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, 45. *Fredegar*, Chron., V, c. 45. Vgl. *Papst*, Geschichte des Langobard. Herzogthums in Forschungen zur deutschen Geschichte, II, 417 fg.

[3]) Die Landschaft gehörte in römischer Zeit zu der Provinz Alpes Cottiae und hiernach zu dem Verwaltungsbezirk des Vicarius Italiae. Dass die Burgunder sie erobert und mit ihrem Reich vereinigt hätten, wie *Jahn*, II, 327, annimmt, ist durch nichts erwiesen. Dafür bürgt weder, wie er meint, die topographische Lage, da dieselbe nicht verhindert hat, dass die Landschaft bis zum Ende des 6. Jahrhunderts zu dem Bisthum Turin gehörte, noch gibt dafür der Cosmograph von Ravenna, der die Alpen als Grenzen des burgundischen Reichs und Italiens bezeichnet (IV, 29, 39), ein giltiges Zeugniss, da durch diese allgemeine Angabe Ausnahmen nicht ausgeschlossen sind und der einer viel spätern Zeit angehörende, wenig zuverlässige Cosmograph überhaupt nur mit grosser Vorsicht zu verwerthen ist. Das Gegentheil wird vielleicht erwiesen durch *Marius von Avenches*, Chron., a. 574, wonach in diesem Jahre die Langobarden in das Wallis, die Mauri et aliae gentes in die Provence einfielen. „Sed et Mauri... ab ipsis Francis devicti sunt.“ Sollten unter den Mauri die Mauriani, die Bewohner von Maurienne verstanden sein? Die fränkische Eroberung wäre dann für 574 bezeugt.

welcher ein Uebergreifen eines fremden Bischofs in fränkisches Gebiet nicht duldete, erhob Maurienne zu einem besondern Bisthum und trotz des heftigen Widerspruchs des Bischofs von Turin und des Papstes, der noch im Jahre 599 in bitteren Klagen über die Gewaltthat sich ergeht und direkt und indirekt die Wiederherstellung des frühern Zustands von den fränkischen Königen zu erwirken sucht[1]), blieb das Bisthum bestehen. Der Grundsatz, dass die Bisthumsgrenzen mit der Staatsgrenze zusammenfallen müssen, blieb aufrecht erhalten.[2])

Das um dieselbe Zeit mit dem Frankenreich vereinigte Aosta war schon früher ein Bisthum gewesen, das zu dem Metropolitanverband Mailand gehörte. Indessen ist es zweifelhaft, ob unter fränkischer Herrschaft das Bisthum fortbestand. Bis zur zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts sind wir ohne jede Nachricht über die dortigen kirchlichen Verhältnisse. Selbst einen Bischofskatalog hat man später nicht anzufertigen gewagt.[3])

Ueber die Unterordnung der Bisthümer Octodurum-Sitten und Maurienne unter den Metropoliten von Vienne haben wir keine bestimmte Ueberlieferung, doch ist dieselbe wahrscheinlich, da das Bisthum Tarantasia zu jenem Metropolitanverband gehörte.[4])

---

[1]) *Gregor. Tur.*, De Gloria martyrum, I, c. 14 (p. 739). — Gregor I. suchte durch den Bischof Syagrius von Autun auf die Königin Brunechildis, durch direkte Briefe auf die Könige Theuderich und Theudebert einzuwirken „. . .ut hoc quod male factum est, corrigatur et quae violenter ablata sunt . . . . reddantur“ (*Jaffé*, n. 1272, 1273; Ep. IX, 115, 116; Op. VIII, 151, 153).

[2]) Die Bischöfe von Maurienne erscheinen auf den Concilien von Mâcon I, 581, Mâcon II, 585 und Châlon 650.

[3]) Siehe Gallia christiana XII, 809; auch hier wird es für wahrscheinlich gehalten, dass das Bisthum unter den Merowingern aufgehoben ward.

[4]) Vielfach wird angenommen, Tarantasia habe zwar unter Vienne gestanden, aber über die Bisthümer Sitten und Maurienne trotzdem

9) Dass der Metropolit von Arles seine Metropolitangewalt auch über die Bisthümer der alten Provinz Narbonensis II schon im Beginn des 6. Jahrhunderts ausgedehnt hatte, wurde schon früher erwähnt. Mit grosser Wahrscheinlichkeit kann dasselbe in Bezug auf die Bisthümer der Provinz der Seealpen angenommen werden. Der Bischof von Embrun, der Hauptstadt dieser Provinz, war auf mehrern Nationalconcilien anwesend, niemals aber findet sich sein Name unter den Metropoliten, sondern immer unter den einfachen Bischöfen.[1]) Darf hieraus geschlossen werden, dass er keine Metropolitanrechte besass, so wird die Unterordnung der Bischöfe der Seealpen unter den Bischof von Arles erwiesen durch ihre Anwesenheit auf den von dem Bischof von Arles gehaltnen Provinzialconcilien, sowie durch die Ausübung der Disciplinargewalt über sie durch diese Concilien.[2])

Arles.

Ferner war dem Metropolitanverbande von Arles das Bisthum Usèz zugewiesen worden. Dasselbe bildete ursprünglich einen Theil der Provinz Narbonensis I und in Folge dessen ein Bisthum des Metropolitanverbandes von Narbonne. Nach der fränkischen Eroberung aber wurde diese

---

Metropolitanrechte augeübt, es sei eine Metropole „zweiten Rangs" gewesen. *Lecointe*, I, a. 508, n. 55; II, a. 585, n. 61; *de Marca*, De Primatibus, c. 74 (IV, 54 sqq.); Gallia Christiana, XVI, 3; *Friedrich*, Drei Concilien, S. 20. Indessen ist diese Annahme durch nichts gerechtfertigt; kein einziges Zeugniss liegt vor, welches überhaupt darauf schliessen liesse, dass es im Abendland Metropoliten ersten und zweiten Ranges gegeben habe. Der Bischof von Tarantasia übte, soviel wir wissen, keine Rechte über andere Bisthümer aus.

[1]) Sein Name findet sich auf den Concilien von Epao, Orléans IV, Paris IV, Mâcon II, Paris V und Châlon.

[2]) Siehe die Unterschriften der Concilien von Vaison III von 529, von Marseille 533 und von Arles V von 554. — Ueber die Verurtheilung des Bischofs von Riez durch das Concil von Marseille siehe oben I, 545 fg.

Verbindung gelöst und der Bischof von Arles auch hier als Metropolit anerkannt.[1])

Von den andern Bisthümern derselben Provinz gehörte Lodève nur kurze Zeit dem Frankenreiche an[2]), Toulouse dagegen wurde, wahrscheinlich im Jahre 531[3]), endgiltig mit dem Frankenreich vereint und der dortige Bischof erscheint mehrfach auf fränkischen Concilien.[4]) Wahrscheinlich war das Bisthum dem Metropolitanverbande Bourges zugetheilt worden, doch fehlt es darüber an bestimmten Nachrichten.

So finden wir überall das staatliche Prinzip für die Abgrenzung der kirchlichen Verbände maassgebend. Soweit unsere Nachrichten reichen, wird von den merowingischen Königen überall die Verbindung eines fränkischen Landestheils mit einer auswärtigen Kirche, bestehe dieselbe nun im Bisthums- oder im Metropolitanverbande, gelöst. Selbst vor der einseitigen Gründung von Bisthümern scheut der Staat nicht zurück, wenn es sich darum handelt, diesen

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VI, 7. Der Bischof von Usèz war anwesend auf den Concilien von Orléans IV und V sowie auf dem II. Concil von Paris. Nach der in der Gallia christiana, VI, 612 angeführten Vita Ferreoli wurde Bischof Ferreolus von Usèz geweiht von den Bischöfen von Arles, Avignon und Orange. Die bei Gregor angeführten comprovinciales, die den Bischof Marcellus von Usèz weihen, sind eben auch die Bischöfe des Metropolitanverbands Arles.

[2]) Der Bischof von Lodève war nur auf dem I. Concil von Clermont im Jahre 535 anwesend. Seit dem III. Concil von Toledo von 589 erscheint er auf den spanischen Concilien. Zu dem Concil von 589 hatte König Reccared omnes regiminis sui pontifices versammelt (*Bruns,* II, 210). Ein fränkischer Bischof kann daran also nicht Theil genommen haben. Vgl. Gallia Christ., VI, 528.

[3]) *Gregor. Tur.*, III, c. 10. *Bonnell*, Anfänge, S. 203. Vgl. jedoch *Richter*, Annalen, S. 54, 68, der, wie es scheint, die Eroberung von Toulouse erst in das Jahr 567 setzen will.

[4]) So auf den Concilien von Mâcon II von 585, von Paris V von 614; Clichy 626. — Vgl. Gallia christ., XIII, 7 sqq.

Grundsatz zur Durchfürung zu bringen. Der Protest des Papstes gegen ein solches Vorgehen findet keine Berücksichtigung. Von irgendwelchem Widerstand in der fränkischen Kirche selbst erfahren wir nichts.

Die kirchliche Eintheilung und die Theilreiche.

Dagegen ist durch die zahlreichen Theilungen des fränkischen Reichs unter die einzelne Könige der kirchliche Verband in der Regel nicht berührt worden. Das Frankenreich bildete trotz der Theilungen eine Einheit und, wie die Bischöfe aus den verschiedenen Reichen zu gemeinschaftlichen Nationalconcilien zusammenkamen und die fränkische Landeskirche vertraten, so erstreckten auch Metropolitan- und Diöcesanverbände ihre aus alter römischer Zeit herrührenden Grenzen über verschiedene Theilreiche. Bei den ausserordentlich häufigen und wechselnden Theilungen hätte auch eine jedesmalige Aenderung der kirchlichen Organisation die grösste Verwirrung herbeiführen müssen. Nur in einzelnen Fällen haben die Könige versucht, in ihren Landesgebieten, die zu dem Bisthum eines andern Theilreichs gehörten, ein eignes Bisthum zu gründen und den bestehenden kirchlichen Verband zu lösen. Jeder dieser Versuche aber rief den lebhaftesten Widerstand von Seiten des gesammten fränkischen Episcopats hervor und jeder dieser Versuche scheiterte. In der That stand für die Kirche hier ein Lebensinteresse auf dem Spiel. Hätte jede Theilung eine veränderte Organisation der Kirche nach sich gezogen, so wären die kirchlichen Verbände unzweifelhaft ihrem völligen Untergang entgegen geführt worden.

Um das Jahr 540 hatte König Childebert I. den Versuch gemacht, die Stadt Melun zu einem Bisthum zu erheben. Sie gehörte zu seinem Reiche, aber zu dem Bisthum Sens, während der Sitz des Bischofs, die Stadt Sens, in dem Reiche seines Neffen, des Königs Theudebert, lag. Er hatte dem Bischof von Sens sowie dessen Geistlichen den in

seinem Reiche liegenden Theil der Diöcese zu betreten verboten und eine völlige Absperrung verfügt. Da in Folge dessen die kirchlichen Zustände in Melun in Unordnung geriethen, so berief er sich jetzt auf das Verlangen des Volkes nach einem eignen Bisthum. Der Bischof von Sens trat in der entschiedensten Weise gegen diesen Versuch auf, drohte, über jeden Bischof, der an einer Weihe eines Bischofs von Melun sich betheiligen werde, den Bann zu verhängen und im Nothfall die Hilfe des Papstes und eines Concils anzurufen.[1]) Etwa 30 Jahre später machte König Sigibert einen ganz ähnlichen Versuch. Das ausgedehnte, von der Seine bis über die Loire hinaus sich erstreckende Bisthum Chartres stand in Folge der Theilungen theils unter König Chilperich, theils uuter König Sigibert.[2]) Bei Gelegenheit einer eingetretenen Erledigung des Bischofssitzes von Chartres riss König Sigibert Chateaudun von Chartres los, erhob es zu einem Bisthum und unterstellte es dem Metropoliten von Reims, während das Bisthum

---

[1]) Leo von Sens an König Childebert I. bei *Bouquet,* IV, 60. Siehe oben S. 85, Note 3.

[2]) Die Theilung muss schon nach dem Tode König Chlothars I. im Jahre 561 erfolgt sein. Wie wir aus dem Vertrag von Andelot wissen, waren bei dieser Theilung die Burgen Chateaudun und Vendome sowie die dazwischen liegenden Gebiete des Bisthums Chartres an König Charibert gekommen und nach dessen Tode 567 nach schriftlicher Uebereinkunft dem König Sigibert, dessen Hauptland Austrasien mit Reims war, zugefallen. Chateaudun bildete übrigens damals schon einen eigenen Gau, da der grosse Gau Chartres zertheilt worden war (*Gregor. Tur.*, IX, 20; VII, 29. Vgl. *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 204). Der übrige Theil des Bisthums Chartres mit der Hauptstadt gehörte zu dem Reich König Chilperichs, dessen Theilreich sich von den friesischen Inseln bis zu den Ufern der untern Loire erstreckte. Es ergibt sich dies aus *Gregor. Tur.*, IV, 50. Darnach hielt Chilperich die Ufer der untern Seine besetzt, wich aber vor seinen Brüdern in sein Gebiet bis nach Allny (Avallocium), wenige Meilen südlich von Chartres, zurück. Vgl. *Bonnell*, Anfänge, S. 209 fg.

Chartres zu dem Metropolitanverbande von Sens gehörte. Der Bischof von Chartres erhob hiergegen Protest und wandte sich mit einer Klage an das im September 573 zu Paris versammelte fränkische Nationalconcil, dem 6 Metropoliten und 27 Bischöfe beiwohnten. Der neue Bischof von Chateaudun erschien trotz der Vorladung nicht und das Concil drohte nun ihm wie dem Metropoliten von Reims sowie allen denjenigen, welche nach der Veröffentlichung dieses Beschlusses von dem Bischof den Segen empfangen oder erbitten würden, mit dem Banne. Zugleich richtete das Concil an den König Sigibert ein in der Form sehr unterwürfiges, dem Inhalt nach aber sehr energisches Schreiben, in welchem er aufgefordert wird, nicht länger eine solche Verletzung der kirchlichen Ordnung, ein solches Aergerniss zu unterstützen. Das Concil könne nicht glauben, dass er dasselbe veranlasst habe; wenn er aber auf den schändlichen Rath schlechter Menschen sich an einem solchen Kirchenverbrechen betheiligt habe, so solle er doch so schnell wie möglich sein Gewissen hiervon reinigen.[1])

König Sigibert widerstand zwar dieser Aufforderung und hielt an der getroffenen Maassregel fest. Nach seinem Tode aber (575) ward der Bischof von Chateaudun beseitigt und das alte Bisthum Chartres wiederhergestellt. Der abgesetzte Bischof wandte sich zwar an den Sohn und Nachfolger Sigiberts, König Childebert II., oder vielmehr an dessen Mutter Brunechildis, die für ihn die vormund-

---

[1]) Das Schreiben des Bischofs Pappolus von Chartres an das Concil, *Mansi*, IX, 865; das Schreiben des Concils an den Metropoliten von Reims ebenda p. 866, an den König p. 867. — Dass der Bischof von Chateaudun direkt vom König eingesetzt worden, dieser nicht nur, wie das Concil vorsichtig sich ausdrückt, es zugelassen habe, sagt *Gregor. Tur.*, VII, c. 17: „Promotus qui in Dunensi castro, ordinante Sigiberto rege, episcopus fuerat institutus.“

schaftliche Regierung führte, konnte aber bei dem Widerstand des Bischofs von Chartres nichts anderes erlangen, als dass ihm ein Landgut in der Nähe von Chateaudun zum Aufenthalt angewiesen wurde.[1])

Ueber die Verhältnisse eines andern neugegründeten Bisthums sind wir weniger genau unterrichtet. Seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts wird an der Grenze von Aquitania I (Bourges) und Narbonensis I ein kleines Bisthum Aresitum erwähnt, das etwa 15 Gemeinden umfasste, die früher den Gothen unterworfen waren.[2]) Das Bisthum hat noch im 7. Jahrhundert bestanden. Ein Bischof von Arsat erscheint auf dem Concil von Reims 624 und der im Leben des heiligen Amandus erwähnte Bischof Mummolus der urbs Ozindensis dürfte ebenfalls nach Arsat zu

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VII, c. 17. Der in c. 17 erwähnte, aber nicht genannte König kann indessen auch König Guntchram, der Bruder Sigiberts, sein, der sich nach dessen Tode Chateauduns bemächtigt hätte. In c. 16 und 18 ist von ihm die Rede. Es ist dies für unsere Frage von keiner Bedeutung, da Chartres selbst im Besitz des Königs Chilperich blieb. — Der dem Promotus durch die Weihe verliehene bischöfliche Charakter wurde übrigens anerkannt und auf dem II. Concil von Mâcon unterzeichnet er als episcopus non habens sedem.

[2]) *Gregor. Tur.*, V, c. 5. Ein Erzpriester des Bischofs von Langres, der zugleich zu dessen Nachfolger bestimmt war, hatte König Sigibert unterstützt, als dieser gegen seinen Bruder Guntchram zu Felde zog. Das Jahr ist nicht angegeben. Dieser Krieg (*Gregor. Tur.*, IV, c. 47) wird von *Digot,* I, 340 in das Jahr 566, von *Richter*, S. 69 in das Jahr 567—568, von *Bonnell,* Anfänge, S. 10, zu 572 gesetzt. Der Erzpriester verlor seine Stelle, trat zu Sigibert über und erhielt von diesem das Bisthum Aresitum, Arsat oder Larzac. Ueber seine Lage vgl. *de Mandajors*, Mémoires de l'Acad. des inscript. (1729), V, 336 sqq. *Jacobs*, Géographie de Grégoire de Tours (2. Aufl. in der Uebersetzung *Gregors*, herausgeg. von *Guizot* (1861), II, 341). — *Bonnell*, S. 13. — Die Vita Germerii (*Boll.*, Acta Sanct., 16. Mai, III, 592), auf die sich *Digot*, I, 378 beruft, um die Gründung des Bisthums durch Chlodovech I. zu erweisen, ist späten Ursprungs und nicht verwerthbar, wie schon der in c. 6 vorkommende archiepiscopus darthut.

verweisen sein.[1]) Das Bisthum grenzte im Süden an das Bisthum Lodève und bildete vielleicht früher, wenn eine Vermuthung ausgesprochen werden darf, einen Theil desselben, welcher, nachdem Lodève gothisch geworden, später von den Franken wieder erobert und von dem Bisthum Lodève getrennt worden ist. Der Bischof von Rhodez, dessen Bisthum im Norden Arsat umschloss, protestirte zwar, jedoch vergeblich gegen die Gründung eines neuen Bisthums und beanspruchte die betreffenden Gemeinden für sich. Der Grund, auf welchen er sich stützte, wird nicht angegeben.[2]) Wäre die angegebene Vermuthung richtig, so hätten wir ein weiteres Beispiel, für den oben erwiesenen Satz, dass jede kirchliche Verbindung fränkischer Gebiete mit dem Ausland von den merowingischen Königen gelöst wurde.

---

[1]) Vita S. Amandi, c. 22. *Mabillon*, Acta Sanct., II, 686. Mabillon wie Henschen (*Boll.*, Acta Sanct., 6. Febr., I, 853) halten Mummolus für den Bischof von Usèz. Aber das Grundstück, welches der König dem heiligen Amandus zur Gründung des Klosters Nant schenkt, liegt nicht in dem Bisthum Usèz, sondern in der Landschaft Larzac, und Ozindensis kann ebensogut für Arisitensis wie für Uticensis verschrieben sein. — In spätern Redaktionen des gallischen Provinzial- und Städteverzeichnisses wird in der Provinz Aquitania I das municipium Arisido an letzter Stelle aufgeführt (*Guérard*, Essai, p. 27). Offenbar ein Zusatz aus der Zeit des Bisthums Arsat.

[2]) *Gregor. Tur.*, V, 5. „...episcopus habens sub se plus minus dioeceses quindecim, quas primum Gotthi quidam tenuerant, nunc vero Dalmatius Ruthenensis episcopus vindicabat." Arisitum nennt *Gregor* vicus. — Aehnliche Vermuthungen bei *Leçointe*, Annales ad 523, n. 10 (I, 333) und *Mandajors* (p. 342), nur dass nach ersterem die 15 Gemeinden früher einen Theil des Bisthums Usèz, nach letzterem des Bisthums Narbonne gebildet haben sollen. Beides ist der geographischen Lage wegen nicht wahrscheinlich. — An eine Unterordnung des Bisthums Arsat unter den Bischof von Metz ist gar nicht zu denken. Die Nachricht hiervon ist eine Erfindung der im 9. Jahrhundert verfertigten Genealogia domus Carolorum (Mon. Hist. Script., II, 310) und verdient keinen Glauben. Vgl. *Bonnell*, Anfänge, S. 11 fg.

Anderer Art und nicht hierher gehörig ist der Versuch, welchen unter König Charibert der frühere Herzog Austrapius machte, sich in einem Theil des Bisthums Poitiers als Bischof zu behaupten. Er war Geistlicher in dem Gebiet von Selle geworden und hatte eine Zusage auf die Nachfolge in dem Bisthume Poitiers erhalten. Als aber bei der Erledigung des Stuhls König Charibert einen andern Bischof ernannte, hielt er sich in der Burg Selle unabhängig von dem Bischof und erst nach seinem Tode wurde deren Gebiet wieder mit dem Bisthum vereint.[1])

Als Resultate unserer Erörterungen ergeben sich folgende Sätze:

1) Die äussere Organisation der Kirche, die Eintheilung in Diöcesan- und Metropolitanverbände blieb im grossen und ganzen unverändert, beruhend auf der politischen Eintheilung des römischen Reichs in civitates und provinciae. Doch gab es von dieser allgemeinen Regel wichtige Ausnahmen.

2) Mehrere Metropolitanverbände wurden mit einander vereinigt und einem Metropoliten unterstellt.

3) In einzelnen, insbesondere den nördlichen und östlichen Grenzgebieten scheint der Metropolitanverband frühe verfallen und aufgelöst worden zu sein.

4) Im Nordwesten, wo das Christenthum durch das Heidenthum stark gelitten hatte, wurden mehrfach zwei Bisthümer in Personalunion vereint.

---

[1]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 18; *Sohm*, S. 205, ist im Irrthum, wenn er sagt, der Untergau der Burg Selle wurde durch Chlothar I. zu einem Bisthum erhoben. Austrapius wurde nur Geistlicher mit dem Recht der Nachfolge, nicht aber Bischof. Ein analoger Fall *Gregor. Tur.*, V, c. 5. — *Digot*, I, 374, macht den Versuch die Existenz eines zu Chlodovechs Zeiten gegründeten Bisthums Mouzon, das früher und später wiederum zu Reims gehörte, nachzuweisen. Seine Gründe sind jedoch unhaltbar. Ueber den in Betracht kommenden Brief des Remigius von Reims an Fulco (*Bouquet*, IV, 52) siehe weiter unten.

5) Jede kirchliche Verbindung mit nichtfränkischen Bisthümern wurde aufgehoben. Der König löste den betreffenden Metropolitan- und Diöcesanverband, ordnete die Bisthümer den fränkischen Metropoliten unter und gründete in den von nichtfränkischen Bisthümern losgerissenen Gebieten neue Bisthümer.

6) Die Theilung des fränkischen Reichs in Theilreiche übte keine Wirkung auf die kirchlichen Verbände.[1]) Die Versuche, welche einige Könige machten, in die Diöcesan- und Metropolitanverfassung einzugreifen, um die kirchlichen Grenzen mit den Grenzen ihres Theilreiches in Uebereinstimmung zu bringen, hatten keinen dauernden Erfolg und scheiterten an dem Wiederstand der Kirche.

III. Die fränkische Landeskirche und die Nationalconcilien.

Die Landeskirche und ihr Organ.

Im westgothischen wie im burgundischen Reich waren die Bischöfe, welche der Herrschaft des Königs unterworfen waren, zu Concilien zusammengetreten, um die gemeinsamen Interessen der Kirche zu berathen, die kirchlichen Vorschriften zu erneuern und deren gleichmässige Durchführung einzuschärfen. Im westgothischen Reich war hierzu die Erlaubniss des arianischen Königs eingeholt worden. Aber weder von einer westgothischen noch von einer burgundischen Landeskirche kann die Rede sein. Denn der Metropolitanverband, der sich über die Landesgrenze hinaus erstreckte, war durch die Bildung der neuen Staaten nicht

[1]) Die Geltung dieses Grundsatzes wird auch erwiesen durch c. 1 des III. Concils von Orléans von 538. Kirchliche Strafe wird den Bischöfen gedroht, wenn sie die vom Metropoliten berufenen Provinzialsynoden nicht besuchen. Auch dann soll die Strafe eintreten, „si absentiam suam divisione sortis crediderint excusandam.“ Sors ist das Theilreich eines fränkischen Königs. Siehe *Waitz*, II, 108, 115.

gelöst worden. Die merowingischen Könige waren die ersten, welche eine Landeskircke schufen, indem sie eines Theils die kirchlichen Verbände nach den Grenzen des fränkischen Reichs gestalteten und ihnen eine Geschlossenheit gaben, die sich nach den Reichsgrenzen zu richten hatte; anderntheils aber indem sie jede unmittelbare Einwirkung eines nichtfränkischen kirchlichen Organs auf die kirchlichen Verhältnisse des Reichs verhinderten. Den römischen Papst verehrten sie zwar als den ersten Bischof der Christenheit, gestatteten ihm aber nicht, Befugnisse in Bezug auf die fränkische Kirche auszuüben. So bildete die fränkische Kirche ein in sich geschlossenes Ganze, das zwar aus der innern Verbindung mit der allgemeinen Kirche nicht heraustrat, das aber in Bezug auf die Verfassung und die rechtliche Gestaltung der Verhältnisse eine eigene, gesonderte Stellung einnahm.

Die merowingischen Könige lösten indess nicht nur die fränkischen Metropolitanverbände und Bisthümer von der äussern Verbindung mit Rom und den nichtfränkischen Kirchen, sie gaben ihnen auch ein gemeinsames Organ und erhoben sie dadurch aus ihrer Vereinzelung zu einer wirklichen Landeskirche. Dieses Organ waren die Nationalconcilien, die gebildet wurden durch das Zusammentreten von Bischöfen aus dem gesammten Frankenreich.

Berufung der Concilien durch den König.

Sie waren nicht freie Vereinigungen von Metropoliten und Bischöfen, wie solche auch schon in römischer Zeit stattgefunden hatten, z. B. auf den Concilien von Tours (460) und Vannes (465). Sie waren nicht Concilien, welche der Vicar des Papstes kraft der ihm übertragenen Vollmacht aus allen gallischen Metropolitanverbänden berief. Sie waren Landesconcilien, denn sie wurden berufen und konnten nur zusammentreten durch den Befehl des Königs. Chlodovech war es, der, gleichwie der römische Kaiser alle Bischöfe des römischen Reichs zu einem öku-

menischen, so alle Bischöfe seines Reiches zum ersten Mal zu einem Nationalconcil berief. Auf seinen Befehl kamen im Jahre 511, kurz vor seinem Tode, 32 Bischöfe, darunter 5 Metropoliten, aus allen Theilen seines Reiches zusammen, welche über die von ihm gemachten Vorlagen beriethen und Beschluss fassten.[1]) Die persönliche Initiative des Königs tritt so klar wie möglich hervor.[2]) Damit war die Befugniss des fränkischen Königs begründet und anerkannt, die Bischöfe des Reiches zur Berathung wichtiger kirchlicher Angelegenheiten zu berufen. In fast allen Concilienbeschlüssen, die uns erhalten sind, wird im Eingang erwähnt, dass das Concil zusammengetreten sei auf Befehl oder Einladung des Königs[3]), und wir dürfen annehmen, dass die wenigen Concilien, von denen es nicht ausdrücklich bemerkt ist, dass der König sie berufen, ebenfalls von ihm veranlasst waren.[4]) Auch wenn das Reich in mehrere

---

[1]) Epistola synodi ad Chlodoveum regem (*Bruns*, II, 160). „...Quia... sacerdotes de rebus necessariis tractaturos in unum colligi jusseritis, secundum voluntatis vestrae consultationem et titulos, quos dedistis, ea quae nobis visum est definitione respondimus.“

[2]) Den Gegensatz hierzu bildet das Concil von Agde von 506, das zusammentritt „ex permissu domini nostri... regis... qui nobis congregationis permiserat potestatem.“

[3]) Die betreffenden Stellen sind häufig gesammelt, am vollständigsten von *Waitz*, II, 518. Doch sind einige Stellen aus *Gregor. Tur.* nachzutragen, in welchen entweder die Berufung des Concils dem König direkt zugeschrieben wird oder es sich aus dem Zusammenhang ergibt, dass er dasselbe berufen hat. Hist. Franc., IV, c. 48; V, c. 19, 21, 28, 30; VIII, c. 20; IX, c. 32; X, c. 15.

[4]) Die Concilien, in deren Akten die königliche Berufung nicht ausdrücklich bemerkt ist, sind folgende: III. Orléans von 538; IV. Orléans von 541; III. Paris von 557; II. Lyon von 567; IV. Paris von 573 und III. Lyon von 583. Von dem II. Concil von Lyon von 567 sagt *Gregor. Tur.*, V, c. 21, ausdrücklich: „rex Guntchramnus... congregari synodum apud urbem Lugdunensem jussit.“ Die Nichterwähnung der königlichen Berufung in den Concilsakten ist also kein Beweis, dass dieselbe nicht trotzdem stattgefunden hat. Das

Theilreiche zerfiel, wurde, wenigstens bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts, die Einheit der Kirche aufrechterhalten. So waren auf dem von König Childebert berufenen II. Concil von Orléans von 533 anwesend die Metropoliten von Tours und Rouen aus dem Reiche Chlothars I., die Bischöfe von Clermont, Autun und Poitiers aus dem Reiche Theuderichs I. Auf dem I. Concil von Clermont von 535, das König Theudebert I. berufen, führte sogar der Bischof von Bourges, das zu dem Reiche Childeberts I. gehörte, den Vorsitz.[1]) Auf dem III., IV. und V. Concil von Orléans (538, 541, 549) erschienen neben zahlreichen Bischöfen aus dem Reiche Childeberts I. Bischöfe aus den Reichen Chlothars I. (von Rouen, Tours u. a.) und Theudeberts I. und seines Sohnes Theudebald (Trier, Sens, Mâcon, Clermont, Metz, Verdun u. s. w.) Von 558 bis 561 war das Reich in der Hand Chlothars I. vereint. Nach dessen Tode wurde es wieder unter seine vier Söhne getheilt. Auf dem Concil von Tours, das 567 unter König Charibert zusammentrat, waren 5 Bischöfe, die sicher in dem Reiche König Chilperichs ihren Sitz hatten (von Rouen, Angers, Rennes, Le Mans und Séez). Auch als nach einer kurzen Zeit der Alleinherrschaft (seit 613) König Chlothar II. eine neue Theilung vornahm und seinem Sohne Dagobert die östlichen Reichstheile, die zu Austrien gehörten, zu selbständiger Regierung überliess (622, Vertrag von Clichy 625), wurde

---

Concil von St. Jean de Losne (673 oder 674) erwähnt ebenfalls nicht einer königlichen Berufung, hat aber in praesentia regis stattgefunden (*Maassen*, Zwei Synoden unter König Childerich II., 1867, S. 20).

[1]) Ueber die Zugehörigkeit der einzelnen Städte zu den verschiedenen Theilreichen siehe die eingehenden Erörterungen *Bonnells*, über die Theilungen des Frankenreichs, Anfänge, S. 198 fg. Dass Bourges zu Childeberts Reich damals gehörte, sagt *Gregor. Tur.*, III, c. 12 ausdrücklich: „erat autem tunc temporis urbs illa (Bituricae) in regno Childeberti regis.“

hierdurch der Zusammenhang der fränkischen Kirche nicht aufgehoben. Im Jahre 626 berief König Chlothar eine grosse Synode nach Clichy bei Paris, auf der aus dem Reiche Dagoberts anwesend waren die Bischöfe von Reims, Trier, Cöln, Laon, Châlons sur Marne, Verdun, Metz.[1])

Die Nationalconcilien, auf denen die Bischöfe aus mehreren Theilreichen erschienen, wurden nach vorheriger Vereinbarung oder unter Zustimmung der andern Könige von dem König berufen, in dessen Gebiet sie zusammentreten sollten. Zwar wird in den uns erhaltenen Concilsakten immer nur des Königs gedacht, der das Concil berufen. Aber Gregor von Tours erwähnt mehrere Fälle, in denen eine vorherige Vereinbarung stattgefunden. So hatten Guntchram und Childebert II. im Jahre 585 die Berufung eines gemeinsamen Concils verabredet.[2]) Im Jahre 588 theilte Guntchram dem König Childebert II. den Beschluss mit, ein Nationalconcil zu berufen; dieser aber wünschte davon abzusehen und zog es vor, dass nur die Provinzialconcilien zusammentreten.[3]) Zwei Jahre später (590) forderte König Childebert seinen Oheim auf, zu einem Concil der Bischöfe beider Reiche seine Zustimmung zu geben, damit dasselbe

---

[1]) *Friedrich*, Drei unedirte Concilien, S. 67. Ueber den Umfang des Reichs Dagoberts nach dem Vertrag von Clichy siehe *Digot*, III, 167.

[2]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 13. „Et quia placitum fuerat, ut Trecas ...de utroque regno conjungerent sacerdotibusque de regno Childeberti congruum non fuit.“ Guntchram lässt durch einen Gesandten seinen Neffen fragen: „quis te ab hac promissione retraxit, ut sacerdotes regni vestri ad concilium quod simul decreveratis venire different?“

[3]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 20. Gregor von Tours sagt zu Guntchram: „Indicastis nepoti vestro, ut omnes regni sui episcopi in unum convenirent, quia multa sunt quae debeant indagari: sed juxta consuetudinem canonum placebat... nepoti vestro, ut unusquisque metropolis cum provincialibus suis conjungeretur.“

die Ordnung in dem Nonnenkloster zum heiligen Kreuz in Poitiers wiederherstelle.[1])

Wir dürfen darnach wohl annehmen, dass in andern Fällen, in welchen uns eine vorhergehende Vereinbarung der Könige nicht ausdrücklich gemeldet wird, eine solche stattgefunden hat.

Concilien der Theilreiche.

Allerdings kommen auch schon frühe Concilien vor, auf denen der König nur die Bischöfe seines Theilreiches versammelte. Insbesondere finden wir schon in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts solche Particularconcilien in den burgundischen Landestheilen, in dem Reich König Guntchrams. So erscheinen auf dem II. und III. Concil von Lyon von 567 und 583, auf dem II. Concil von Valence von 584, auf dem I. und II. Concil von Mâcon von 581 und 585 nur Metropoliten und Bischöfe aus dem Reiche Guntchrams.[2]) Seit der Mitte des 7. Jahrhunderts aber hat überhaupt, soweit unsere Kenntniss reicht, kein Nationalconcil, auf dem Bischöfe aus dem ganzen fränkischen Reiche erschienen wären, stattgefunden. Seit dem Tode König Dagoberts I. zerfiel das fränkische Reich immer mehr in drei getrennte Reichsverbände, die zwar noch einige Male während weniger Jahre in der Hand schwacher Könige, wie

---

[1]) *Gregor. Tur.*, X, c. 15: „Childebertus rex... legationem ad Guntchramnum regem direxit, ut scilicet episcopi conjuncti de utroque regno haec, quae gerebantur, sanctione canonica emendarent."

[2]) Auf dem II. Concil von Mâcon erklären die Metropoliten: „Gaudemus... quod omnes episcopi qui in regno gloriosi domni Guntramni regis episcopali honore funguntur, in uno se conspiciunt coadunati concilio" (*Bruns*, II, 248). Unter den Metropoliten findet sich der Bischof von Rouen, der jedenfalls nicht dem Reiche Guntchrams, sondern dem Chlothars II. angehörte. Aber Guntchram führte für den minderjährigen Chlothar II. die vormundschaftliche Regierung. *Gregor. Tur.*, VII, c. 7. Nach c. 20 des Concils von Mâcon sollte der Bischof von Lyon jede 3 Jahre mit Genehmigung des Königs alle Bischöfe aus dem Reiche Guntchrams zu einem Concil berufen.

Chlothars III. (656—660) und Childerichs II. (670—673) vereinigt wurden, die aber dann um so entschiedener sich trennten. Statt gemeinsame Reichsinteressen anzuerkennen und zu verfolgen, welche trotz der Theilung wenigstens nach aussen hin den Mittelpunkt einheitlichen Handelns gebildet hätten, wurden die Theilreiche durch fast ununterbrochene Bürgerkriege, durch die Bestrebungen der weltlichen und geistlichen Aristokratie das Königthum zu schwächen, durch immer sich wiederholende Aufstände einzelner Landestheile der völligen Anarchie zugetrieben. Der Verband des einheitlichen, von Chlodovech gegründeten Frankenreichs schien gelöst und damit war auch die Einheit der fränkischen Landeskirche aufgehoben. An Stelle von Nationalconcilien traten Particularconcilien der einzelnen Theilreiche, soweit überhaupt der Verfall des Staats, die Lösung aller Bande der Ordnung das Zusammentreten von grössern Concilien noch gestatteten. So waren auf dem Concil von Châlon, das ungefähr um das Jahr 650 gehalten wurde, nur Bischöfe aus dem Reiche Chlodovechs II. versammelt. Als es sich darum handelte, den Papst Martin in seinem Kampfe gegen den oströmischen Kaiser und den Monotheletismus zu unterstützen, wurden gesonderte Concilien in den Reichen Chlodovechs II. und Sigiberts III. gehalten.[1])

Theilnahme an den Nationalconcilien.

Berechtigt an den Nationalconcilien Theil zu nehmen, waren die Bischöfe des gesammten fränkischen Reichs. Dass der Besuch eines in einem andern Theilreich abgehaltenen Nationalconcils von der Erlaubniss des eignen Königs abhängig gemacht worden wäre, wird nicht berichtet.[2]) Wie

---

[1]) Vita S. Eligii, I. c. 35 (*D'Achery*, Spicileg., II, 89). — Vita S. Amandi. Schreiben des Papstes Martin (*Mabillon*, II, 690 sqq.).

[2]) Auch in dem oben angeführten Falle, *Gregor. Tur.*, VIII, c. 13, wird nicht gesagt, dass Childebert II. seinen Bischöfen verboten hätte das Concil zu besuchen, vielmehr das Ausbleiben der Bischöfe diesen selbst zugerechnet: „sacerdotibus — non congruum fuit.“

im allgemeinen der Verkehr zwischen den Theilreichen freigegeben war, so auch der Verkehr der Bischöfe und deren Vereinigung zu einem allgemeinen Concil. Ausnahmefälle, in welchen der Verkehr der Theilreiche unter einander verboten oder an die besondere Erlaubniss des Königs geknüpft war, kamen zwar vor[1]), doch bildeten sie nicht die Regel. Der Vertrag von Andelot, den im Jahre 587 die Könige Guntchram und Childebert II. abschlossen, sicherte den Angehörigen der beiden Reiche ausdrücklich die Freiheit zu, sowohl in öffentlichen als in Privatangelegenheiten in jedem der Reiche nach Belieben zu verkehren und sich aufzuhalten.[2]) War ein Bischof verhindert zu erscheinen, so konnte er sich durch einen Priester oder einen Diakon vertreten lassen[3]). Nicht selten wählte der Bischof hierzu einen Abt seiner Diöcese.

Eine Verpflichtung dagegen Nationalconcilien zu besuchen, wie sie für das Erscheinen auf den Provinzialconcilien bestand, scheint nicht auferlegt worden zu sein. Wenigstens ist uns nicht überliefert, dass irgend ein Nationalconcil eine Strafe für den Nichtbesuch eines Nationalconcils angedroht hätte, während sich zahlreiche Bestimmungen vorfinden, welche den Besuch von Provinzialconcilien bei kirchlicher Strafe vorschreiben. Auch die geringe Zahl von Bischöfen, welche wir auf einzelnen Nationalconcilien treffen, deutet darauf hin, dass der Besuch nicht als Pflicht galt. Dagegen hatte das II. Concil von Mâcon von 585,

---

[1]) Einzelne Fälle dieser Art sind von *Roth*, Benefizialwesen, S. 136 fg., zusammengestellt.

[2]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 20. „convenit, ut in utroque regno utriusque fidelibus tam pro causis publicis quam privatis quicumque voluerit ambulare pervium nullis temporibus denegetur.“ — Siehe auch oben S. 123 fg.

[3]) Beispiele hiervon bieten alle Concilien dar, deren Unterschriften uns erhalten sind.

welches die regelmässige Versammlung der Bischöfe des Reiches König Guntchrams in dreijährigen Zwischenräumen anordnete, zugleich die Verpflichtung aller Bischöfe zu erscheinen ausgesprochen und die ohne genügenden Entschuldigungsgrund ausbleibenden mit dem Ausschluss von der bischöflichen Gemeinschaft bis zum nächsten Particularconcil bedroht.[1])

Laien scheinen an den Concilien keinen Theil genommen zu haben, während, wie wir sahen, auf den burgundischen und gothischen Concilien in Epao (517) und Marseille (533) Laien besonders geladen und erschienen waren. Nur an dem sogenannten Concil von Bordeaux, das auf Befehl König Childerich II. (660—673) abgehalten worden, nahmen weltliche Grosse Theil, wie in den Concilsakten selbst erwähnt wird.[2]) Die weltlichen Theilnehmer aber waren keine vollberechtigten Mitglieder des Concils, wie sich daraus ergibt, dass sie die Concilsakten nicht mit unterschrieben.

Anwesenheit des Königs.

In späterer Zeit waren dagegen die Könige selbst bei den Verhandlungen der Concilien zugegen. Allerdings scheint die Anwesenheit des Königs erst im Laufe des 7. Jahrhunderts für zulässig erachtet worden zu sein. In den Akten der ältern Concilien wird nirgends erwähnt, dass der König dem Concil angewohnt habe. Ja selbst in den Fällen, in welchen der König auf dem Concil eine Anklage gegen

[1]) II. Concil von Mâcon, c. 20. „Et si aliquis eorum contumax fuerit aut excusationem falsae necessitatis quare non intersit invenerit, et postea publicatum fuerit quod inepta erat eius excusatio, volumus ut usque ad concilium universale a communione et caritate fraterna maneat alienus."

[2]) *Maassen*, Zwei Synoden, S. 13. „...Cum in diocesim Burdigalensem Modogarnomo castro ... convenissemus et ibidem in ecclesia s. Petri ap. cum provincialibus Acutanis... fuissemus adunati..." Ueber den Ort castrum Modogarnomus, wo das Concil gehalten worden, bemerkt Maassen nichts; er begnügt sich, es als Concil von Bordeaux zu bezeichnen.

einen Bischof erhob[1]), war zwar der König zur Erhebung der Klage und bei den Zeugenaussagen sowie der Vertheidigung des Angeklagten anwesend, entfernte sich aber, sobald die Berathung der Concilsväter über die Anklage begann. Erst seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts wird die Abhaltung von Concilien in Anwesenheit des Königs bezeugt, der sich durch einen Beamten vertreten lassen konnte.[2])

Keine Concilia mixta. Nach einer weitverbreiteten Ansicht sollen dagegen schon am Ende des 6. Jahrhunderts an die Stelle der Sy-

---

[1]) Auf dem Concil von Paris von 577 erhob König Chilperich Klage gegen Bischof Prätextatus von Rouen. Nach der Vertheidigung des Prätextatus und dem Verhör der Zeugen entfernte sich Chilperich und die Berathungen begannen. *Gregor. Tur.*, V, 19. „Cum.. Praetextatus ep. ea quae rex dixerat, facta negaret, advenerunt falsi testes.“ Auf deren Aussage antwortet der Beklagte, dann „recedente rege ad metatum suum, nos collecti in unum sedebamus“ etc. Ebenso finden die Verhandlungen des Concils von Lyon von 567 nicht in Gegenwart des Königs statt. *Gregor. Tur.*, V, c. 21. Wie auf dem Concil von Paris verlässt der König Chilperich das Concil von Brennacum, nachdem er gegen Bischof Gregor von Tours die Klage gestellt und Zeugen vorgeführt hat. Nach gefasstem Beschluss begeben sich die Bischöfe zum König „regressi sacerdotes ad regem“, *Gregor. Tur.*, V, 50. Die Bischöfe des III. Concils von Lyon von 583 begeben sich nach Erledigung der kirchlichen Angelegenheiten zum König, um über die politischen Verhältnisse mit ihm zu berathen, *Gregor. Tur.*, VI, 1. — Vgl. insbesondere *Sohm*, Zeitschrift für Kirchenrecht (1870), IX, 250, der indessen zwischen der Merowingischen und Karolingischen Zeit nicht genügend unterscheidet. Karl der Grosse hat, wie die römischen Kaiser, den Concilien nicht nur beigewohnt, sondern auf ihnen auch den Vorsitz geführt.

[2]) So wurde das Concil von Maslay 677 gehalten und das Urtheil über den angeklagten Bischof gesprochen in praesentia regis (*Pertz*, Dipl., I, 44); ebenso fand das Concil von 678, welches Leodegar von Autun verurtheilte, in Gegenwart des Königs und des Majordomus Ebroin statt (Vita S. Leodegarii, c. 14; *Bouquet*, II, 621). Auf dem Concil von Bordeaux war König Childerich II. vertreten durch Herzog Lupus (*Maassen*, Zwei Synoden, S. 9, 15); das Concil von St. Jean de Losne wurde gehalten in praesentia . . . Childerici regis (S. 20).

noden die Concilia mixta getreten sein, zu denen sich die Bischöfe und die weltlichen Grossen des Reiches versammelten, um gemeinsam die Gesetze auch für die Kirche zu berathen.[1]) Man nimmt an, dass, ähnlich wie in Spanien, der König und seine weltlichen Grossen vollberechtigte Mitglieder der Synoden geworden seien, oder dass die kirchlichen Funktionen der Synoden auf die durch die Bischöfe verstärkten Reichsversammlungen übergegangen seien. Indessen ist weder das eine noch das andere nachweisbar, wie überhaupt die Annahme von Concilia mixta für die merowingische Zeit eine unrichtige ist. Es muss strenger, als dies bisher der Fall war, geschieden werden zwischen kirchlichen Synoden und den um den König versammelten Reichstagen der weltlichen und geistlichen Grossen des Reichs.

Es lag in der Natur der Verhältnisse, dass die Könige, deren absolute Gewalt durch keine Vertretung des Volkes eingeschränkt war, wichtigere Maassregeln nur nach vorheriger Berathung mit den Männern ihrer Umgebung und ihres Vertrauens fassten. So hatte schon Chlodovech seine Begleitung zur Berathung gezogen.[2]) Den Bischöfen mussten die Könige ihr Vertrauen besonders zuwenden und, wie sie mannigfach mit Gesandtschaften und andern Staatsgeschäften betraut wurden, so war auch ihre Stimme im Rathe des Königs von besonderem Gewicht. Von mehreren

---

[1]) *Planck*, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung (1804), II, 138. *Eichhorn*, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte (5. Aufl. 1843), I, 477. Grundsätze des Kirchenrechts, I, 128. *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte (2. Aufl. 1857), I, 99. *Rettberg*, II, 622 fg. „Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts findet man im fränkischen Staate nur Concilia mixta, wo Bischöfe neben Grafen und Herzogen sassen.“ *Richter-Dove*, Lehrbuch, S. 53. *Waitz*, II, 519 fg., 542 fg.

[2]) *Waitz*, II, 540.

Bischöfen wird uns berichtet, dass Chlodovech sie zu seinen Rathgebern erkoren hat.[1]) Unter den optimates und leudes, mit denen König Childebert die Bestimmungen seiner Dekrete berieth und vereinbarte, befanden sich unzweifelhaft auch die angesehenen Bischöfe des Reichs.[2]) Der Vertrag von Andelot von 587 war zu Stande gekommen unter Betheiligung der weltlichen und geistlichen Grossen des Reichs.[3]) Je mehr nun seit dem 7. Jahrhundert die Kraft des Königthums geschwächt wurde und die geistliche und weltliche Aristokratie Einfluss auf die Regierung des Reichs gewann, um so grösser musste der Kreis derjenigen Grossen werden, welche zur Berathung und Fassung wichtiger Beschlüsse zusammentraten und um so grössere Bedeutung mussten ihre Beschlüsse gewinnen.[4]) Diese Reichsversammlungen hatten aber einen durchaus weltlichen, staatlichen Charakter, obgleich auf ihnen zahlreiche Bischöfe erschienen. So wenig wie die spätern Reichstage des deutschen Reichs, können sie als Concilia mixta bezeichnet werden. Sie waren kein Organ der Kirche, sondern ein Organ der mächtig gewordenen Aristokratie. Auf derartigen Versammlungen sind niemals rein kirchliche Vorschriften erlassen worden; sie haben niemals die kirchliche Disciplinargewalt ausgeübt.

Verschieden von ihnen, wenn auch häufig zeitlich sich an sie anschliessend waren die vom König berufenen National- und Landesconcilien. Der Wortlaut ihrer Beschlüsse zeigt klar, dass nur Bischöfe und deren Vertreter ihre Mitglieder waren, dass sie nur kirchliche Funktionen auszuüben hatten.[5])

---

[1]) Siehe oben S. 12.

[2]) Decretio Childeberti II. von 596. Mon. Leg., I, 9.

[3]) *Gregor. Tur.*, IX, 11. „mediantibus sacerdotibus atque proceribus."

[4]) *Waitz*, II, 544 fg., wo zahlreiche Beispiele gesammelt sind.

[5]) Die ungenaue Ausdrucksweise einzelner Aktenstücke darf darüber

Aber auch späterhin, als die Könige mit ihren Grossen den Verhandlungen der Concilien beiwohnten, waren sie

---

nicht täuschen. So sagt König Guntchram, als er im Jahre 585 einzelne der Beschlüsse des II. Concils von Mâcon zu staatlichen Gesetzen erhob: „Cuncta ergo quae hujus edicti tenore decrevimus, perpetualiter volumus custodiri quia in cuncto synodo Matisconensi haec omnia, sicut nostis, studuimus definire, quae praesenti auctoritate vulgamus“ (Mon. Leg., I, 3). *Waitz*, II, 519, schliesst hieraus, dass auf dem Concil der König und weltliche Grosse anwesend waren. Aber die Akten des Concils sagen nicht nur nichts von der Anwesenheit des Königs, sondern der Eingang zu den Canones spricht dafür, dass dies nicht der Fall war. Der Vorsitzende, Bischof Priscus von Lyon, redet nur an die fratres et consacerdotes. Das Concil bezeichnet sich selbst als universa sacerdotalis congregatio (c. 7). Das Concil ist nur von Bischöfen und ihren Vertretern unterschrieben. Die Beschlüsse sind nicht unter Mitwirkung des Königs, sondern ausschliesslich von dem Concil gefasst worden. Der König, der in Mâcon wohl anwesend war, hatte das Concil nur berufen. An das Concil mag sich, wie im Jahre 583 an das III. Concil von Lyon, eine Berathung des Königs mit den weltlichen und geistlichen Grossen angeschlossen haben. Ebenso war das Concil von Paris von 614 nur ein kirchliches Concil, kein Concilium mixtum. In den Concilsakten ist nirgends von der Theilnahme des Königs die Rede, sondern nur davon, dass die Bischöfe durch den König zu einem Concil versammelt worden seien (convenissemus ex evocatione... regis in synodali concilio). Das Conist nur unterschrieben von den Bischöfen, ist nur eine kirchliche Versammlung. Es geht dies gerade aus der Stelle hervor, auf welche man bisher allgemein die Existenz der Concilia mixta gründete. In dem Edikt von 614, durch welches Chlothar II. einzelne Bestimmungen des Concils von Paris zu staatlichen Vorschriften erhob, sagt er c. 24: „hanc deliberationem quam cum pontificibus vel tam magnis viris optimatibus aut fidelibus nostris in synodali concilio instituimus...“ (Mon. Leg., I, 15). Aber das Edikt hat in wesentlichen Punkten die Beschlüsse des Concils abgeändert, z. B. über die Wahl der Bischöfe, über die Gerichtsbarkeit, über Geistliche u. s. w., während es anderer Seits eine Reihe von Vorschriften enthält, die den Canones des Concils fremd sind, so c. 5, 8, 9, 11—17, 19—23, und nicht speziell auf kirchliche Verhältnisse sich beziehen. Das Edikt, von dem allein Chlothar in c. 24 spricht, wurde also nicht auf dem Concil berathen und beschlossen; das synodale concilium des c. 24 ist vielmehr nichts anderes als die aus geistlichen und weltlichen Grossen bestehende

nicht Mitglieder der Concilien, sondern nur Zuhörer. In Spanien, wo die weltlichen Beamten und Grossen des Reichs Mitglieder der Concilien waren, unterschrieben sie auch deren Beschlüsse und Canones.[1] Auf den fränkischen Concilien werden trotz der Anwesenheit des Königs und der Grossen die Beschlüsse und Canones nur von den Bischöfen gefasst und nur von ihnen unterschrieben.[2]

Es ergibt sich daraus, dass von einem Concilium mix-

Reichsversammlung, die sich an das Concil anschloss. Auch wenn die Synode von Clichy von 626 in ihrem Schreiben an den König sagt: „constitutionis regulam, quam Parisius ac Remus vobis praesentibus in universali Galliarum et magna synodo ... constitui praecepistis", so ist darin nicht enthalten, dass der König den Synodalverhandlungen beigewohnt habe, sondern nur, dass er in Paris und Reims anwesend gewesen sei zur Zeit der Concilien. Flodoard, welcher uns allein die Akten der Reimser Synode überliefert und die Namen der Theilnehmer angibt, erwähnt nicht, dass der König und seine Grossen anwesend gewesen (*Flodoardi* Hist. eccl. Rem., II, c. 5). Auch das bald nach dem Concil von Paris gehaltene fränkische Concil, dessen Ort nicht bekannt ist, unterscheidet zwischen den von dem König gegebenen Gesetzen und den Canones (Synod. incerti loci [*Bruns*, II, 259], c. 1, constitutiones illae quae Parisiis sunt decretae, hoc est tam a dominis sacerdotibus quam a domno Chlothacario rege).

[1]) III. Concil von Toledo von 589, c. 18 (*Bruns*, I, 217). — Vgl. *Dahn*, Könige, VI, 437 fg., 502 fg. Die spanischen Concilien sind unterschrieben „a ... patribus ... et palatii senioribus." Die weltlichen Grossen gebrauchen die Formel „statuta annuens subscripsi."

[2]) Vgl. die beiden unter König Chilperich II. (660—673) gehaltenen Synoden von Bordeaux und St. Jean de Losne (*Maassen*, S. 15, 20). — Auch auf dem Concil von Maslay 677 wird das Urtheil über den Bischof von Embrun zwar in Gegenwart des Königs gefällt und der Bischof seines Amtes entsetzt, aber nur von den Bischöfen, die das Concil bilden. Davon wird das Urtheil unterschieden, das der König mit Bischöfen und andern Grossen in Ausübung der Reichsgerichtsbarkeit nach weltlichem Recht spricht. „... Ideo nos una cum consilio suprascriptorum pontefecum vel procerum nostrorum complacuit, quatenus, dum secundum cannonis in ipso senodale concilium fuerat degradatus, res suas proprias pertractavemus" (Mon. Dipl., I, 44). Vgl. *Sohm*, a. a. O., S. 251.

tum, von einem Aufgehen der Concilien in die Reichsversammlungen oder von einer Erhebung der Concilien zu Reichstagen im merowingischen Reich überall nicht die Rede sein kann. Die Entwicklung im fränkischen Reich war auch an diesem Punkte eine ganz andere als im westgothischen Reich in Spanien. Die Anwesenheit von Laien auf den Concilien, die seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts erwiesen ist, veränderte nicht den Charakter der Concilien. Sie blieben rein kirchliche Organe der Kirche, so gut wie die Concilien von Epao und Marseille solche waren. Die Reichsversammlungen blieben dagegen weltliche Organe des Staats trotz der Theilnahme der Bischöfe, sogut wie die spätern deutschen Reichstage rein weltliche Organe waren.

Was den Vorsitz auf den National- und Particularconcilien betrifft, so wurde derselbe immer von einem der Metropoliten geführt. Jedoch scheint keine feste Regel darüber bestanden zu haben, welchem der auf dem Concil anwesenden Metropoliten der Vorsitz zukomme. Weder der Metropolit, zu dessen Verband der Versammlungsort des Concils gehörte, noch der Metropolit, in dessen Bisthum (Erzdiöcese) das Concil zusammentrat, hatten ein Recht darauf, noch gab das Ordinationsalter, welches nach der Vorschrift Papst Gregors des Grossen die Rangordnung der Bischöfe auf dem Provinzialconcil bestimmen sollte, einen solchen Anspruch. Auf keinem der fünf Concilien von Orléans, das zu dem Metropolitanverbande Sens gehörte, führte der Metropolit von Sens den Vorsitz, auch wenn er anwesend war, ebensowenig auf einem der vier Concilien von Paris, obwohl dasselbe ebenfalls diesem Metropoliten untergeben war. Auf dem Concil von Modogarnomus, das im Bisthum Bordeaux lag, war nicht der Metropolit von Bordeaux, sondern der von Bourges der Vorsitzende. Was das Ordinationsalter betrifft, so lässt sich bei den dürftigen Nachrichten nicht in allen Fällen der Nachweis

Vorsitz.

liefern, dass auf dem Concil Metropoliten anwesend waren, die der Ordination nach älter als der Vorsitzende gewesen wären. Doch lassen sich einzelne Beispiele der Art anführen. Auf dem V. Concil von Orléans führte Bischof Sacerdos von Lyon den Vorsitz, der jedenfalls erst nach 540 Bischof wurde[1]), obgleich der Bischof Nicetius von Trier anwesend war, der schon vor dem Jahre 534 die bischöfliche Würde erhalten hatte.[2]) Auf dem II. Concil von Paris von 553 führte der Bischof Sapaudus von Arles den Vorsitz, der in eben diesem Jahre erst Bischof geworden und der Ordination nach jünger als die vier andern auf dem Concil anwesenden Metropoliten war.[3]) Auf dem III. Concil von Paris von 557 führte der Metropolit Probianus von Bourges den Vorsitz, der jedenfalls erst nach 549 Bischof geworden war[4]), trotz der Anwesenheit des Metropoliten Leontius von Bordeaux, der schon auf dem IV. Concil von Orléans von 541 den Vorsitz geführt hatte. Es ist nicht nöthig, weitere Beispiele anzuführen. Unzweifelhaft hat das Ordinationsalter nicht den Vorsitz bestimmt. Auch das Lebensalter ist dabei offenbar nicht in Betracht gekommen, da weder auf dem II. Concil von Paris von 553 der Metropolit Nicetius von Trier, obgleich er schon über zwanzig Jahre die Bischofswürde bekleidete, noch auf dem

---

[1]) Auf dem III. Concil von Orléans 538 führte Bischof Lupus von Lyon den Vorsitz und vor Sacerdos sass noch Licontius zwei Jahre auf dem bischöflichen Stuhle. Siehe Gallia Christiana, IV, 24.

[2]) Siehe *Rettberg*, I, 462.

[3]) Auf den III., IV. und V. Concil von Orléans von 538, 541 und 549 waren schon anwesend die Metropoliten Hesychius von Vienne, Nicetius von Trier, Constitutus von Sens und Leontius von Bordeaux, die wir in Paris wieder treffen. Der Tod des Vorgängers des Sapaudus, Aurelian, wird 553 gesetzt; jedenfalls lebte er noch 550, da in diesem Jahre Papst Vigilius noch an ihn schrieb (*Jaffé*, n. 605).

[4]) Auf dem V. Concil von Orléans war sein Vorgänger Desideratus noch anwesend.

IV. Concil von Paris von 576 der Metropolit von Sens, der über 35 Jahre auf dem bischöflichen Stuhle sass, znm Vorsitz berufen wurden. Es ist desshalb nur möglich, dass entweder die Metropoliten oder alle Bischöfe selbst den Vorsitzenden bestimmten, oder dass ihn der König bezeichnete. Das erstere dürfte wahrscheinlicher sein, da der König sicherlich immer einen seiner Landesbischöfe zum Vorsitzenden ernann thätte, während, wie erwähnt, häufig ein Metropolit aus einem andern Theilreich den Vorsitz inne hatte. Nur auf den in den burgundischen Landestheilen abgehaltenen Concilien führte seit dem Ende des 6. Jahrhunderts regelmässig der Metropolit von Lyon den Vorsitz [1]), wie ja auch auf dem II. Concil von Mâcon von 585, c. 20, dem Metropoliten von Lyon die Befugniss ertheilt wurde, alle drei Jahre ein Particularconcil der Bischöfe des Reichs Königs Guntchrams zu berufen. Seit dieser Zeit scheint ihm ein gewisser Vorrang geblieben zu sein.

Wirkungskreis der Concilien.

Die National- und Particularconcilien wurden vom König berufen, um die kirchlichen Angelegenheiten, die eine allgemeine Wichtigkeit für die ganze fränkische Kirche und für das gesammte Volk hatten, zu berathen, die alten Normen des kirchlichen Lebens von neuem einzuschärfen, neue Vorschriften zu ertheilen. Sie sollten den entstandenen Missbräuchen entgegenarbeiten und den Frieden der Kirche wahren. [2]) Aber nicht blos rein kirchliche Fragen sind es,

[1]) Siehe die Concilien von Mâcon von 581 und 585, von Lyon von 583, von Châlon 650, von Maslay 677; nur auf dem Concil von Valence von 584 war der Bischof von Arles Vorsitzender.

[2]) II. Concil von Orléans: „de observatione legis catholicae tractaturi.“ III. Concil von Orléans: „priorum canonum tenore servato praesentibus regulis vetera statuta renovavimus et nova pro causarum vel temporum conditione addenda credidimus.“ II. Concil von Tours: „pro pace et instructione ecclesiae opportunum credidimus subterannexa decreta conficere.“ V. Concil von Paris: „tam pro renovandis antiquorum canonum statutis, quae praesentis temporis

die die Concilien zu berathen haben, sie treten auch zusammen, um als Organ der Kirche für das Wohl des Volks zu sorgen, um der sittlichen und wirthschaftlichen Noth abzuhelfen, um zur Befestigung des Reichs mitzuwirken.[1]) Zu den wichtigsten Aufgaben der Concilien gehörte ferner die Ausübung der Disciplinargewalt über Bischöfe und die Aburtheilung derjenigen Vergehen der Bischöfe, welche mit Absetzung bedroht waren. Nach den Vorschriften der Canones war allerdings zunächst die Metropolitansynode zur Ausübung der Disciplinargewalt über Bischöfe berufen, aber um die Autorität der Disciplinarbehörde zu verstärken und zu erhöhen, wurden in den uns überlieferten zahlreichen Fällen eines Verfahrens gegen Bischöfe auf Absetzung immer National- oder Landesconcilien berufen, um die Anklage zu untersuchen und das Urtheil auszusprechen. Wir werden in einem spätern Kapitel dies noch des Näheren zu erörtern haben. Wir dürfen hier schon als zur regelmässigen Competenz der National- und Landesconcilien gehörig die Aburtheilung derjenigen Vergehen der Bischöfe bezeichnen, auf welchen die Strafe der Absetzung stand.

Endlich kam es vor, dass die Könige den Concilien

---

necessarium facit opportunitas iterari, quam hac quae ad surgentes undecumque querelarum materias recentis difinitionis ordo poposcit institui" u. s. w.

[1]) I. Concil von Mâcon: „tam pro causis publicis quam pro necessitatibus pauperum." V. Concil von Paris: „tractantes commoda principis quid saluti populi utilius competeret, vel quid ecclesiasticus ordo salubriter observaret." Concil von Bordeaux: „pro statu aecclesiae vel stabilitate regni." Theuderich III. in Bezug auf das Concil von Maslay: „episcopos de rigna nostra ... pro statu aecclisiae vel confirmacione pacis ... jussemus advenire" (*Pertz*, Dipl., p. 44). Epist. Sigiberti III. um das Jahr 644: „utrum pro statu ecclesiastico an pro regni utilitate sive etiam pro qualibet rationabili conditione conventio esse decreverit" (*Bouquet*, IV, 47. Das Schreiben bezieht sich zunächst nur auf Provinzialsynoden).

Staatsangelegenheiten zur Berathung vorlegten, sie zur Entscheidung von Streitigkeiten aufforderten, durch sie wichtige Staatsverträge bestätigen liessen.[1] So berief im Jahre 573 König Guntchram alle Bischöfe seines Reiches nach Paris, um einen zwischen ihm und seinem Bruder Sigibert ausgebrochenen Streit zu schlichten.[2] Die III. Synode von Lyon 581 begab sich nach Beendigung ihrer kirchlichen Berathungen zu König Guntchram, um mit ihm über die Staatsangelegenheiten zu berathen.[3] Der von König Childebert II. mit dem oströmischen Kaiser Mauritius abgeschlossene Vertrag zur Vertreibung der Langobarden aus Italien ward von den, offenbar auf einem Concil versammelten Bischöfen des Reichs Childeberts beschworen und bekräftigt.[4] Im Jahre 589 berief König Guntchram ein Concil von Bischöfen, welches über die von ihm gegen Königin Brunechildis erhobenen Beschuldigungen entscheiden sollte. Doch kam das Concil nicht zu Stande, da die Bischöfe auf dem Wege erfuhren, dass sich die Königin von der Beschuldigung durch einen Eid gereinigt habe.[5]

Wurde nun in derartigen Fällen die Befugniss der Kö-

---

[1]) Vgl. *Löbell*, Gregor von Tours und seine Zeit (2. Aufl. 1869), S. 257 fg.

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 48, der allerdings hinzufügt: „Sed ut bellum civile in majore pernicitate cresceret, eos audire peccatis facientibus distulerunt."

[3]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 1. „Synodus ad regem revertitur, multa de fuga Mummoli ducis, nonnulla de discordiis tractantes."

[4]) Kaiser Mauritius an König Childebert von 588: „in scriptis pollicita atque per sacerdotes firmata et terribilibus juramentis roborata, tanto tempore excesso nullum effectum perceperunt" (*Bouquet*, IV, 88).

[5]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 32. Ein kirchliches Vergehen hatte ihr Guntchram nicht vorgeworfen, sondern nur die Absicht, einen Krieg gegen sein Reich zu planen. Das Concil sollte also offenbar wie das von 573 eine Vermittelung übernehmen, nicht eine kirchliche Strafe gegen Brunechildis aussprechen.

nige anerkannt, Concilien zu berufen, so war doch das Berufungsrecht kein unbedingtes. Die Bischöfe verlangten, dass ihnen bei der Berufung die Angelegenheiten bezeichnet werden, welche das Concil zu berathen habe, und weigerten sich, auf dem Concil zu erscheinen, wenn ihnen eine solche Mittheilung nicht gemacht werde.[1] Als im Jahre 587 König Guntchram eine Synode der Bischöfe aus seinem und aus dem Reiche Königs Childeberts berufen hatte, machte ihm Gregor von Tours Vorstellungen darüber. Es sei kein Grund vorhanden, ein Nationalconcil zu versammeln. Die Provinzialconcilien reichten hin, die kirchliche Ordnung aufrecht zuhalten und die Disciplin auszuüben. Weder der Glaube der Kirche sei bedroht, keine neue Irrlehre tauche auf, noch sei sonst eine dringende Noth vorhanden, so viele Bischöfe an einem Ort zu versammeln. Erst als König Guntchram ihm die Gründe angegeben hatte, welche die Berufung einer Nationalsynode nothwendig machten, die Ermordung des Bischofs Prätexertus von Rouen, die Nothwendigkeit, Bestimmungen gegen die Unzucht zu treffen, die Untersuchung und Aburtheilung von Beschuldigungen wegen Fleischesvergehen, und in eine Verschiebung des Concils gewilligt hatte, beruhigte sich Gregor.[2]

---

[1]) Schreiben des Bischofs Mapinius von Reims an den Bischof Nicetius von Trier (um das Jahr 550). „Indicamus, nos litteras filii nostri domni regis Theodebaldi excepisse, ut in Tullensium urbe die Kal. Jun. adesse deberem, et nullam causam evocationis declarantes, reciprocante pagina indicavimus nos illuc accedere non deberem quia causam conditionemque nos constabat ignorare.“ Erst nachdem ihm der König mitgetheilt, dass es sich um Maassnahmen gegen Ehen in verbotenen Verwandschaftsgraden handele, erklärt er sich bereit zu kommen, da „parere nos regiis praeceptis in bonis rebus et conveniat et libeat“ (*Bouquet*, IV, 68).

[2]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 20: „Quae enim causa exstat, ut in unum tanta multitudo conveniat? Ecclesiae fides periculo ullo non quatitur haeresis nova non surgit. Quae erit ista necessitas, ut tanti debeant in unum conjungi domini sacerdotes?“ frägt Gregor.

In einzelnen Fällen hatten übrigens die Könige, welche die Concilien beriefen, nicht nur im allgemeinen die Aufgabe des Concils bezeichnet, sondern auch bestimmte Vorlagen gemacht, auf Grund deren das Concil seine Beschlüsse zu fassen hatte. Schon früher ist erwähnt worden, dass Chlodovech dem Concil von 511 diejenigen Verhältnisse bezeichnete, welche von dem Concil durch Canones zu ordnen seien.[1]) In der Regel war jedoch den Concilien nur aufgetragen, die zur Erhaltung der kirchlichen Disciplin und Lehre und zur sittlichen Besserung des Volkes nothwendigen Vorschriften zu erneuern oder zu ergänzen.[2]) Weitaus der grösste Theil der Canones der fränkischen Concilien besteht deshalb auch nur in Wiederholung der älteren kirchlichen Vorschriften.[3]) Der König will durch die Bischöfe des Reichs die kirchliche Ordnung verkündigen und sichern lassen.[4])

---

[1]) Schreiben des Concils an den König: „Secundum voluntatis vestrae consultationem et titulos quos dedistis, ea quae nobis visum est definitione respondimus."

[2]) Anders ist es auch nicht zu verstehen, wenn das Concil von St. Jean de Losne (670—673) sagt: „(rex Childericus) praecepit, ut quod sanctissimi patres quinque principalibus (synodis) congregati pro statu sanctae ecclesiae..., sanxerunt, ...nobis quoque stabilire atque conservare ...conveniat." *Waitz*, II, 519, führt die Stelle zum Beweis dafür an, dass mitunter zur Giltigkeit der Concilsbeschlüsse die ausdrückliche Bestätigung des Königs eingeholt worden sei: „Das Concil fasste seine Beschlüsse, wie der König praecepit." Waitz legt der Stelle offenbar eine Bedeutung bei, die sie nicht hat. Die praeceptio des Königs geht nur allgemein auf Aufrechthaltung der Lehre und Disciplin.

[3]) II. Concil von Orléans: „quae ...in posterum sint observanda, ex veterum canonum auctoritate conscripsimus." III. Concil von Orléans: „vetera statuta renovavimus et nova pro causarum vel temporum conditione addenda credimus." I. Concil von Mâcon: „non tam nova quam prisca patrum statuta sancientes id ipsum constituamus" u. s. w. Vgl. die Eingänge fast aller Concilien.

[4]) V. Concil von Paris: „(rex Childebertus) cupiens ex ore patrum

Giltigkeit der Beschlüsse. Keine königliche Genehmigung.

Deshalb sind die von dem Concil verkündeten Canones auch für die ganze Kirche verbindlich, denn in der Einheit der Bischöfe leuchtet die Disciplin der Kirche und die Satzung der Bischöfe bleibt unverrückbr, wie das IV. Concil von Orléans (c. 38) sagt. Deshalb sollen die von dem Concil gefassten Canones auch von den Bischöfen, die auf dem Concil nicht erschienen waren, unterschrieben werden.[1]) Die Canones des Concils, welche die Bischöfe unter Eingebung des heiligen Geistes fassen[2]), bedürfen zu ihrer kirchlichen Giltigkeit keiner weitern Genehmigung. Zwar wird einigemal die königliche Bestätigung der Concilsbeschlüsse erwähnt, aber es ist nicht begründet, daraus zu schliessen, dass die königliche Genehmigung zu ihrer Giltigkeit erforderlich gewesen sei, wie dies vielfach angenommen wird.[3])

Nirgends wird die kirchliche Giltigkeit der Canones von einer vorherigen Prüfung und Bestätigung durch den König abhängig gemacht. Es wäre dies auch ohne grosse Bedeutung gewesen, da die meisten der Canones ihrem Inhalte nach längst vorhandene Vorschriften wiedergeben. Ueberall gehen die Concilien davon aus, dass ihre Beschlüsse sofort für die Gläubigen verbindlich sind.[4]) Ein königliches Bestätigungsrecht sucht man dagegen aus folgenden Stellen zu erweisen:

---

audire quod sacrum est, ut quod pro ecclesiastico ordine auctoritate promeretur pastorali et venientibus sit norma et praesentibus disciplina."

[1]) III. Concil von Paris, c. 10. „...ut constitutis praesens quantis oblata fuerit, subscriptionibus eorum debeat roborari, quatenus in hoc quod universis observandum est, universitas debeat consentire."

[2]) z. B. II. Concil von Mâcon, Eingang. „hoc universae fraternitati vestrae suademus, ut ea quae spiritu sancto dictante per ora omnium nostrorum terminata fuerint, per omnes ecclesias innotescant."

[3]) *Rettberg*, II, 624. *Richter-Dove*, Lehrbuch, S. 53: „Die Könige unterwarfen die Beschlüsse der Concilien ihrer Prüfung und Bestätigung."

[4]) II. Concil von Orléans, c. 21; IV. Concil von Orléans, c. 38; V. Concil von Orléans, c. 16; III. Concil von Paris, c. 10 u. s. w.

1) Das I. Concil von Orléans hatte, wie angegeben, auf die von Chlodevech gemachte Vorlage hin seine Beschlüsse gefasst und übersandte dieselben an den König mit dem Beifügen, dass, wenn sein Urtheil sie billigen sollte, die königliche Zustimmung durch ihre höhere Autorität die Befolgung der Beschlüsse des Concils sichern würde.[1] Die Giltigkeit der Beschlüsse wird hier gar nicht von der Genehmigung des Königs abhängig gemacht, sondern nur in höflichen Ausdrücken gesagt, dass der König durch seine Zustimmung die Durchführung der Canones erleichtern werde.

2) Durch ein besonderes Edikt schrieb König Guntchram die Beobachtung der von dem II. Concil von Mâcon gegebenen Bestimmungen über die Sonntagsfeier vor und bedroht die Uebertretung derselben mit weltlichen Strafen.[2] Aber gerade hieraus geht hervor, dass zur kirchlichen Geltung des Canons eine Genehmigung nicht nothwendig war, denn von allen Beschlüssen der Synode von Mâcon wird nur ein einziger (c. 1) von dem König erwähnt, während von den übrigen überhaupt nicht die Rede ist.[3] Der

---

[1]) „ita ut si ea quae nos statuimus, etiam vestro recta esse judicio comprobantur, tanti consensus regis ac domini majori auctoritate servandam tantorum firmet sententiam sacerdotum" (*Bruns*, II, 160).

[2]) Mon. Leges, I, 3.

[3]) Irrthümlich ist es, wenn *Rettberg*, a. a. O. sagt: „Guntchram veröffentlichte die Beschlüsse der Synode von Mâcon durch ein Edikt"; oder *Boretius* (Beiträge zur Kapitularienkritik, S. 22): „Guntchram schärfte bei Bestätigung und Publication der Concilsbeschlüsse von Mâcon in einem ... edictum die Bestimmungen über die Sonntagsfeier ein." Der König veröffentlicht nicht die Beschlüsse von Mâcon, sondern erklärt nur, die in dem Edikt enthaltene Vorschrift über die Sonntagsfeier stimme mit dem Beschluss der Synode überein. „Cuncta quae hujus edicti tenore decrevimus, perpetualiter volumus custodiri, quia in s. synodo Mat. haec omnia ... studuimus definire quae praesenti auctoritate vulgamus."

König bestätigt weder noch publicirt er die Beschlüsse des Concils, sondern er erhebt nur eine kirchliche Vorschrift des Concils zu einem staatlichen, durch Androhung weltlicher Strafen geschützten Gesetze.

3) Am meisten hat das Edikt König Chlothars II. von 614 zu Missverständnissen Veranlassung gegeben, weil nicht strenge geschieden wurde zwischen den Canones der Pariser Nationalsynode, die an sich nur eine rein kirchliche Geltung hatten, und denjenigen, welchen durch königliches Edikt Gesetzeskraft beigelegt wurde. In dem Edikt von 614 erklärt Chlothar II. zunächst, dass die Aufrechthaltung und Beachtung aller kirchlichen Normen sein Wille sei, dass in der Zukunft die kirchlichen Vorschriften, die in Vergessenheit gerathen seien, wieder beobachtet werden sollen.[1] Diese Aeusserung bezieht sich gar nicht speziell auf die Canones des Pariser Concils, sondern auf die kirchliche Ordnung, wie sie in den Canones der Concilien ihren Ausdruck findet, überhaupt. Sie ist fast wörtlich dem c. 1 des Pariser Concils entnommen.[2] Hierdurch werden aber keineswegs alle Canones für staatliche Gesetze erklärt, sowenig wie alle Canones dadurch erst ihre kirchliche Geltung erhalten. In den folgenden Kapiteln des Edikts werden keineswegs alle, sondern nur einzelne Vorschriften[3])

---

[1]) Mon. Leg., I, 14: „Ideoque definitionis nostrae est, ut canonum statuta in omnibus conserventur et quod per tempora ex hoc praetermissum est, vel dehinc perpetualiter observetur."

[2]) V. Concil von Paris, c. 1: „ut canonum statuta in omnibus conserventur et quod (per) prolixa temporum spatia praetermissum est, vel deinceps perpetualiter observetur" (*Friedrich*, Drei Concilien, S. 9).

[3]) Von den 17 Canones der Synode haben nur 8 dem Edikt als Vorlage gedient (canon 1, 2 = c. 1; c. 3 = c. 2; c. 5 = c. 3; c. 6 = c. 4; c. 7 = c. 7; c. 15 = c. 18; c. 17 = c. 10). Drei Canones haben nur nach wesentlicher Veränderung in das Edikt Aufnahme gefunden.

des Pariser Concils, zum Theil mit sehr wichtigen Veränderungen, nebst andern Vorschriften, die sich auf rein weltliche Verhältnisse beziehen, als staatliche Gesetze publizirt. Ihre Uebertretung wird mit Todesstrafe bedroht.[1]) Es ist selbstredend, dass diese Strafandrohung sich nur auf die in dem Edikt speziell angeführten Bestimmungen bezieht, nicht auf die in der Einleitung gegebene Willensäusserung des Königs, dass alle Canones beachtet werden sollen. Daraus folgt aber, dass dieser Willensäusserung nicht die rechtliche Bedeutung beigelegt werden darf, als hätten dadurch die Canones überhaupt erst Geltung erlangt.

Aus diesem Zusammenhang finden auch die Aussprüche des Concils von Clichy ihre einfache Erklärung[2]), sowie der beiden andern um dieselbe Zeit gehaltenen Concilien, welche im wesentlichen die Canones von Paris wiederholen. In dem Canon 1 des Concils, dessen Zeit und Ort unbekannt ist, wird die Beobachtung sowohl der Canones des Pariser Concils wie des vom König gegebenen Edikts eingeschärft.[3]) Auf dem Concil von Reims werden nur die Canones der Synode erwähnt.[4]) Auf dem Concil von Clichy ist die Rede nur von denjenigen Canones, welche in das

---

Ob wie *Merkel* (Mon. Leg., III, 58) und *Sohm* (Zeitschrift, IX, 242) vermuthen, in den verloren gegangenen c. 13—15 des Edikts sich ein dem can. 14 des Concils entsprechendes Gesetz über Ehehindernisse fand, muss dahin gestellt bleiben.

[1]) c. 24: „Quicumque hanc deliberationem ... temerare praesumpserit, in ipsum capitali sententia judicetur."

[2]) Eine unrichtige Auffassung derselben bei *Waitz*, II, 519, der darin die zur Giltigkeit der kirchlichen Canones nothwendige Bestätigung des Königs anerkannt findet.

[3]) Syn. incerti loci, c. 1: „constitutiones illac quae Parisiis sunt decretae, hoc est tam a dominis sacerdotibus quam a. . rege."

[4]) c. 3: Capitula canonum Parisiis acta in generali synodo .... custodiantur."

königliche Edikt Aufnahme gefunden haben.[1]) Wenn im Eingang das Concil den König bittet, er möge diejenigen Canones des Concils, welche er für geeignet halte, mit seiner Autorität bekleiden, damit dadurch für alle Zeiten ihre Durchführung gesichert werde[2]), so zeigt dies eben auch, dass die Canones einerseits zu ihrer kirchlichen Geltung der Bestätigung des Königs nicht benöthigt waren, — denn hierzu hätte es keiner nachmaligen königlichen Anerkennung bedurft, da sie nichts neues enthalten, sondern nur alte Canones wiederholen. Und andererseits zeigt dies, dass die Canones von Paris keineswegs sämmtlich von dem König bestätigt und zu Staatsgesetzen erhoben worden waren, da die Canones von Clichy fast ausschliesslich dem Concil von Paris entnommen sind. Das Concil von Clichy bittet vielmehr den König, noch andere Canones des Concils von Paris zu staatlichen Gesetzen zu erheben.

Wie im römischen Reich[3]), hat die Kirche auch im merowingischen Staat die Freiheit, die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen und kirchliche Normen zu erlassen, ohne an die vorherige staatliche Genehmigung gebunden zu sein. Die kirchliche Geltung der Canones ist unabhängig von der königlichen Bestätigung. Der König ist vielmehr den Canones ebenso wie jedes andere geistliche oder welt-

---

[1]) c. 4: „Edictum vel capitula canonum, quod Parisius in generali illa synodo . . . constitutum est et a . . . rege firmatum, sub omni firmitate censemus custodire“ (*Friedrich*, S. 62).

[2]) „Praef. . . observamus obnexe, ut quae vestri examinis libra ex his prophetaverit, ut (statt dessen ex?) praedictis regulis elegerit, esse subdenda auctoritatis vestrae oraculo, confirmentur perpetua . . . adstipulatione mansura.“

[3]) Nur die Beschlüsse der ökumenischen Concilien wurden von den Kaisern bestätigt und damit zu Staatsgesetzen erhoben. Die Missachtung der darin enthaltenen Glaubensnorm war desshalb auch ein weltliches Verbrechen und wurde als solches geahndet. Von einer Bestätigung der Canones der andern Concilien ist nirgends die Rede.

liche Glied der Kirche unterworfen.[1]) Die Kirche hält sie auch ihm gegenüber mit dem geistlichen Disciplinar- und Zuchtmittel aufrecht. Auch hier zeigt sich die Verschiedenheit der Stellung der Kirche zum Staate im fränkischen und im westgothischen Reich. In letzterem bedürfen alle, auch die rein kirchlichen Beschlüsse der Concilien der königlichen Genehmigung. Sie werden in Folge der im Westgothenreiche herrschenden Vermengung von Staat und Kirche dadurch geistlich-weltliche Gesetze und der König selbst droht für ihre Verletzung geistliche Strafen, den Kirchenbann, und weltliche Strafen an Vermögen und Freiheit an.[2]) Dagegen haben die Beschlüsse der fränkischen Concilien vielfach einen maassgebenden Einfluss auf die weltliche Gesetzgebung der merowingischen Könige ausgeübt. Wie in den folgenden Abschnitten im einzelnen nachzuweisen sein wird, dass die kirchlichen Vorschriften an sich nicht weltliches Recht waren, dass die Kirche zwar berechtigt war, sie mit ihren geistlichen Zuchtmitteln durchzuführen, sie aber weder des Schutzes der Gerichte noch

---

[1]) Auch Agobard von Lyon bezeugt, dass die Beschlüsse der fränkischen Concilien ohne Mitwirkung der weltlichen Macht, wie ohne Mitwirkung der Papstes gefasst wurden und Geltung erlangten. Liber de dispensatione eccles. rerum (geschrieben 822), c. 20: „Verum quia sunt qui Gallicanos canones ...putent non recipiendos eo quod legati romani seu imperatoris in eorum constitutione non interfuerint, restat, ut etiam clarissimorum patrum doctrinas et expositiones diversosque tractus ut sunt Cypriani, Athanasii etc., doceant, non esse recipiendos: quae cum haec tractarent... legati romani seu imperatoris non aderant“ (ed. *Migne*, 104, p. 241).

[2]) VIII. Concil von Toledo. „Lex edita a Reccesvintho principe“ von 633 (*Bruns*, I, 288). XIII. Concil von Toledo. „Lex in confirmatione concilii edita: Quae omnia praemissa synodalia .. decreta .. decernimus observanda.. Si quis.. huius nostrae legis violator exstiterit.. et diutinam .. excommunicationem accipiat et decimam partem rei suae fisci partibus sociandam amittat“ (*Bruns*, I, 348). Vgl. *Dahn*, Könige, V, 484.

der Unterstützung des weltlichen Armes überhaupt genossen[1]), so wird es auch unsere Aufgabe sein, darzuthun, in welchem Umfang die ihrem Inhalte nach von der Kirche erzeugten Vorschriften von dem Staate aufgenommen und dadurch formelles Recht geworden sind.

---

[1]) Vgl. im allgemeinen *Sohm,* in dessen bahnbrechender Abhandlung: Die geistliche Gerichtsbarkeit im fränkischen Reich (Zeitschrift für Kirchenrecht, IX, 192 fg., insbesondere S. 232 fg., 270 fg.), zum ersten Mal der wichtige Satz wissenschaftlich erwiesen wurde, dass die kirchlichen Vorschriften im fränkischen Reich nicht Recht im staatlichen Sinne waren. In der karolingischen Zeit ist allerdings eine andere Anschauung herrschend geworden. Die kirchlichen Vorschriften sind Rechtssätze geworden, weil der Staat es als seine Aufgabe erklärte, der Kirche den weltlichen Arm zur Durchführung ihrer Canones zu leihen. Die Darstellung der dahin führenden Entwickelung wird der III. Band geben.

Kapitel III.

Die Verfassung der Kirche.

I. Der Staat und die kirchlichen Aemter.

Zu den charakteristischsten Thatsachen, welche den staatlichen Sinn der Franken zur Zeit der Eroberung Galliens erweisen, gehört es, dass Chlodovech unmittelbar, nachdem er und seine Franken in das Christenthum eingetreten waren, sich den erforderlichen Einfluss auf den geistlichen Stand und auf die Besetzung des ersten der kirchlichen Aemter, des bischöflichen Stuhls, sicherte. Mit einer merkwürdigen Klarheit über das zu erstrebende Ziel und die in Anwendung zu bringenden Mittel stellte Chlodovech sofort die wichtigsten Rechtssätze auf, durch welche die Kirche in eine Abhängigkeit von dem Königthum gebracht werden sollte. Er legte die Grundlagen des fränkischen Staatskirchenrechts, wie dieselben bis zum Verfall der merowingischen Herrschaft mit fast ausnahmsloser Consequenz beibehalten worden sind. Der fränkische König nahm die Allgewalt, kraft welcher der römische Kaiser Glaubenssätze festgestellt, zu Staatsgesetzen erhoben, und alle Andersgläubigen als Verächter der Religion und des Staats mit schweren Strafen verfolgt hatte, nicht in Anspruch. Aber er war der Schöpfer einer neuen Gesetzgebung, durch welche die mächtige Korporation der katholischen Kirche,

soweit sie in äussere Rechtsverhältnisse trat und als organisirte Genossenschaft in das Rechts- und Staatsleben eingriff, dem Einfluss des Königs unterstellt wurde.

Die Grundlagen der Verfassung der Kirche wurden von den Franken nicht angetastet, in das rein kirchliche Gebiet nicht eingegriffen. Aber die Kirche, die aus ihrer Unterordnung unter den römischen Bischof losgelöst und zu einer räumlich durch die Grenzen des Frankenreichs begrenzten Landeskirche gestaltet wurde, musste sich den von dem König gegebenen Landesgesetzen unterwerfen. Die mächtigste Korporation, welche die Franken in Gallien vorfanden, musste diejenigen Aenderungen ihrer Verfassung annehmen, welche der König für nothwendig erachtete, um ihre selbständige Macht zu beschränken und um sie dem neuen Staatswesen einzuordnen. Der Eintritt in den geistlichen Stand und die Uebernahme des wichtigsten kirchlichen Amtes, des Bischofsamtes, wurden an staatliche Genehmigung geknüpft.

1. Staatliche Genehmigung zum Eintritt in den geistlichen Stand.

Es ist früher gezeigt worden, dass nach der Gesetzgebung der römischen Kaiser der Eintritt in den geistlichen Stand gewissen Beschränkungen unterworfen war.[1]) Es sollte dadurch verhütet werden, dass die Curialen sich dieses Mittels bedienten, um sich den ihrem Stande aufgelegten schweren Lasten zu entziehen. Alle Wohlhabenden überhaupt sollten ihre Person und ihr Vermögen dem Dienste des Staats und der Gemeinden widmen. Nur den Armen und wenig Bemittelten sollte der geistliche Stand offen stehen. Indessen wurden diese Vorschriften wenig beachtet. Der Eintritt in den Klerus war nicht von einer vorherigen

---

[1]) Vgl. oben I, 148 fg.

Erlaubniss der Staatsbehörde abhängig gemacht. Nur diejenigen, welche gegen das Gesetz von der Kirche als Kleriker aufgenommen worden waren, sollten wieder austreten und in ihre frühere weltliche Stellung zurückkehren. In Folge der nach und nach immer weiter fortschreitenden Auflösung des staatlichen Organismus, in Folge der Schwäche der kaiserlichen Gewalt und der Regierung blieben aber diese wie andere Gesetze nur auf der Tafel, auf der sie geschrieben waren, stehen. In der Wirklichkeit übten sie gar keinen oder nur einen geringen Einfluss aus.

Chlodevech dagegen erliess die allgemeine Vorschrift, dass Niemand in den geistlichen Stand eintrete ohne die vorherige Genehmigung des Königs oder des königlichen Grafen. Zwar ist uns die Vorschrift selbst nicht erhalten, aber das Concil von Orléans von 511 bezeugt uns, dass schon von Chlodevech diese Bestimmung getroffen worden ist.[1]) Das Concil erkannte die der Kirche auferlegte Beschränkung an, machte jedoch die Einschränkung, dass diejenigen, deren Väter, Grossväter oder Urgrossväter Geist- I. Concil von Orléans.

---

[1]) Concil von Orléans, c. 4: „De ordinationibus clericorum id observandum esse decrevimus, ut nullus saecularum ad clericatus officium praesumatur, nisi aut cum regis jussione aut cum judicis voluntate.“ *Digot*, III, 110 meint: „L'église s'était hatée de prévenir à cet égard, les désirs des princes et . . . les pères du concile d'Orléans avaient défendu de donner les orders aux hommes libres sans l'autorisation du roi.“ Jedoch ist schwer glaublich, dass die Kirche sich selbst eine solche Beschränkung sollte aufgelegt haben. Es wäre dies das erste und einzige Beispiel in der gesammten Geschichte der katholischen Kirche. Es kann wohl kaum in Zweifel gezogen werden, dass ein königliches Gesetz dieses Inhalts schon vorlag, dem nur, wie sogleich zu erwähnen ist, von dem Concil Beschränkungen beigefügt wurden. — Vgl. auch den sehr weitschweifigen, aber wenig neues und viel verkehrtes enthaltenden Aufsatz von *Bimbenet*, „Des conciles d'Orléans considérés comme source du droit coutumier et comme principe de la constitution de l'église gauloise“ (Revue critique de Législation et de Jurisprudence, t. XXI—XXV, 1862—1864), XXIV, 259.

liche gewesen sind, hiervon ausgenommen seien, ihre Aufnahme in den Klerus nur von dem Bischof abhängen solle. [1]) Ob diese von dem Concil geforderte Ausnahme auch gewährt worden ist, wissen wir nicht; aber es scheint nicht sehr wahrscheinlich, da wir später niemals mehr von einem solchen Vorrecht der Nachkommen der Geistlichen hören. Daraus, dass in dem Canon des Concils diese Forderung aufgestellt wurde, ist nicht zu schliessen, dass sie geltendes Recht wurde, da sie nicht einseitig von dem Concil statuirt werden, sondern nur durch königliches Edikt Rechtskraft erhalten konnte. Von dem V. Concil von Paris von 614 wissen wir, dass die von ihm beschlossenen Canones nur mit wesentlichen Modifikationen von König Chlothar II. als Rechtssätze verkündet wurden. Es liegt also kein Grund vor zur Annahme, dass Chlodovech auf das von dem Concil gestellte Verlangen eingegangen wäre.

Marculf I, 19. Der von Chlodovech eingeführte Rechtssatz, dass Niemand ohne staatliche Erlaubniss in den geistlichen Stand eintreten darf, ist während der ganzen merowingischen Zeit aufrecht erhalten, wenn vielleicht auch nicht immer beobachtet worden. Es liegen hierfür zahlreiche Beweise vor. Aus der Mitte des 7. Jahrhunderts ist uns das Formular erhalten, mit welchem der König die Erlaubniss zum Eintritt in den geistlichen Stand ertheilte. Die Formel selbst,

---

[1]) c. 4 fährt fort: „ita ut filii clericorum, id est patrum, avorum ac proavorum, quos supradicto ordine parentum constat observationi subjunctos, in episcoporum potestate ac districtione consistant.“ Die potestas und disctrictio kann sich, trotz der weitergehenden Bedeutung der Ausdrücke, nur auf die Aufnahme in den Klerus beziehen. Von einer bischöflichen Gerichtsbarkeit über die ganze Familie und alle Nachkommen eines Geistlichen, die als Entschädigung für jene obige Beschränkung den Bischöfen gewährt worden sein soll, wie *Bimbenet*, a. a. O., will, kann doch keine Rede sein. Die Verbindung des Schlusssatzes mit dem oben angeführten durch ita ut, zeigt, dass es sich nur um die Aufnahme in den geistlichen Stand handelt.

wie insbesondere deren Eingang zeigen, dass es sich hier nicht um einen besondern Fall handelt, sondern dass die königliche Genehmigung, beziehentlich die des Grafen, in jedem einzelnen Fall nothwendig war.[1]) Jedoch ertheilte der König keineswegs unbedingt diese Genehmigung, er macht vielmehr zur Voraussetzung, dass der Betreffende nachweise, dass er ein Freier sei, und dass sein Name nicht in der öffentlichen Steuerliste stehe.[2]) Was das erstere betrifft, so hatte die Kirche an der seit Alters aufgestellten Vorschrift, dass Sklaven nicht in den geistlichen Stand aufgenommen werden dürfen, auch in merowingischer Zeit festgehalten[3]), wie ja auch nach dem römischen Recht ein Sklave nicht Geistlicher werden konnte. Schwieriger ist dagegen die Erklärung der zweiten von dem König hinzugefügten Voraussetzung: „wenn sein Name in der öffentlichen Steuerliste nicht enthalten ist". Zu ihrem Verständniss ist eine kurze Erörterung des im fränkischen Reich herrschenden Steuerwesens nothwendig.

Es darf als allgemein anerkannt gelten, dass die Franken bei der Eroberung Galliens und der Gründung des Zusammenhang mit der Steuerverfassung.

---

[1]) *Marculf*, I, 19 (*de Rozière*, n. 550). „Si eis, qui se ad honus clericati transferre deliberant, licentiam non negamus, retributorem dominum exinde habere confidimus... Ille ad nostram veniens praesentiam petiit serenitati nostre, ut ei licentiam tribuere deberemus, qualiter comam capitis sui ad honus clericati deponere deberet et ad basilica illa aut monasterio deservire deberet, quod nos propter nomen domini hoc eidem gratante animo praestitisse cognoscite."

[2]) „Praecipientes ergo jubemus ut si memoratus ille de caput suum bene ingenuus esse videtur, et in puletico publico censitus non est, licentiam habeat comam capitis sui tonsorare." — Ueber puleticum = polyptycum vgl. insbesondere *Guérard*, Polyptyque de l'abbé Irminon, I. Prolégomènes, p. 16 (Paris 1844).

[3]) Es ist später hierauf noch zurückzukommen; vgl. z. B. III. Concil von Orléans, c. 26.

Reiches die alte römische Steuerverfassung im wesentlichen bestehen liessen.[1])

Grundsteuer.

Die beiden wichtigsten Steuern des römischen Reichs waren im 4. und 5. Jahrhundert die Grundsteuer und die capitatio plebeja, die sogenannte Kopfsteuer. Erstere wurde erhoben von dem vermessenen und nach seinem Ertrage eingeschätzten Grund und Boden. Die Grundlage bildete der Kataster, welcher für jeden Steuerbezirk die Anzahl der steuerbaren Hufen (juga) und die aus derselben sich ergebende Summe der zu fordernden Steuern enthielt. Die Steuerhufe bestand aus einer dem Ertrage nach gleichwerthigen, aber eben desshalb dem Umfange nach verschieden grossen Bodenfläche. Das Land war nach seinem Ertrage in verschiedene Klassen eingetheilt und in Steuerhufen von gleichem Steuerwerth, aber verschiedener Grösse zusammengelegt.[2]) Der ganze Steuerbezirk war für die Gesammt-

---

[1]) Vgl. *Waitz*, II, 564 fg.; *Roth*, Beneficialwesen, S. 85 fg.; *Lehuërou*, Histoire des Institut. mérovingiennes (Paris 1841), p. 281 sqq.; *Digot*, III, 15 sqq. — Eine sehr interessante Geschichte der Ansichten der französischen Gelehrten seit dem 17. Jahrhundert über das fränkische Steuersystem gibt *Vuitry*, Les anciens impôts romains dans la Gaule du VI[e] au X[e] siècle. Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et pol., t. C, p. 479 sqq., 609 sqq.; t. CI, p. 5 sqq., 140 sqq. — In der Sache selbst bringt der Verfasser nichts neues bei.

[2]) Die Ansicht *Savignys*, dass die Steuerhufe nur eine ideale Einheit gebildet und nur einen bestimmten, gleich grossen Steuerwerth des Bodens bezeichnet habe, nicht Bodenflächen mit bestimmten, äusserlich erkennbaren Grenzen (Vermischte Schriften, II, 205), ist schon widerlegt worden von *Zachariae von Lingenthal*, Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg (1863), VI, n. 9, p. 14 fg. Ihre volle Bestätigung hat diese letztere Ansicht gefunden in der neu publizirten oströmischen Gesetzsammlung aus dem Jahre 501, die aus dem Griechischen in das Syrische übersetzt ist und ausdrücklich von der diocletianischen Steuereinrichtung handelt. Vgl. *Rudorff*, Symbolae Bethmanno-Hollwegio oblatae, p. 103 (1868); *Mommsen* in der Zeitschrift Hermes (1868), III, 430; *Marquardt*, Römische Staatsverwaltung (1876), II, 219 fg.

summe, die er aufzubringen hatte, haftbar. Die für jeden Steuerbezirk angelegte Distributionsliste enthielt die Namen der Eigenthümer, des Grundstücks und den auf das letztere fallenden Betrag der Steuer. [1]) Allgemeine Befreiungen von der Grundsteuer gab es nicht; insbesondere waren auch die Grundstücke der Kirchen und der Geistlichen ihr unterworfen. [2]) Nur in einzelnen Fällen wurden von den Kaisern Immunität von der Grundsteuer verliehen. In dem fränkischen Reich wurde zunächst die Grundsteuer in der angegebenen Verfassung beibehalten; ihr unterlagen alle Grundstücke, ohne Unterschied, ob sie Römern oder Franken, der Kirche, Geistlichen oder Weltlichen gehörten. [3])

In den römischen Steuerlisten waren die Namen der Eigenthümer des Grund und Bodens aufgeführt. Jeder Wechsel des Besitzers musste sofort angemeldet und in die Listen eingetragen werden. [4]) Darnach könnte angenommen werden, dass auch im fränkischen Reich unter den in puletico publico censitis die Grundsteuerpflichtigen zu verstehen seien. Indessen lässt sich darthun, dass in fränkischer Zeit die Umschreibungen des Namens der Eigenthümer nicht mehr vorgenommen wurden. Es hätte sonst nicht

---

[1]) Vgl. insbesondere die von *Mommsen*, a. a. O., S. 436, angeführten und erläuterten Inschriften.

[2]) Siehe oben I, 228 fg.

[3]) *Waitz*, II, 567, 580 fg. Derselbe meint allerdings (S. 583), fast allein in Süden und Westen Galliens habe die römische Steuerverfassung ihr Leben erhalten. Aber *Gregor. Tur.*, V, c. 29, zeigt, dass noch gegen Ende des 6. Jahrhunderts im Norden Galliens die römischen Steuern bestanden und erhoben wurden. Zu dem Reiche Chilperichs, „qui descriptiones novas et graves in omni regno suo fieri jussit“, und der die Grundsteuer erhöhte, gehörte vor allem das alte Salierland. Auch aus *Gregor. Tur.*, III, c. 36, geht hervor, dass in der Mitte des 6. Jahrhunderts in Trier die alten Steuern erhoben wurden.

[4]) *Marquardt*, a. a. O., S. 222. Die Inschriften bei *Mommsen*, Hermes, III, 436.

darüber Klage geführt werden können, dass wegen der vielfachen Theilungen des Landes und der im Laufe der Zeit eingetretenen Besitzesveränderungen die Beitreibung der Grundsteuer in einzelnen Gegenden fast unmöglich geworden sei.[1]) Die Grundsteuer, die auch ihrem Betrage nach fixirt worden war, hatte den Charakter einer Reallast angenommen.[2]) Nur die Grundstücke, nicht die Personen, die sie zu leisten verpflichtet waren, fanden sich in den Steuerlisten aufgeführt.

Kopfsteuer. Die Kopfsteuer hatten in römischer Zeit die Plebejer, die urbana und die rustica plebs zu bezahlen, d. h. alle diejenigen Personen, welche dem Range nach unter den Decurionen standen.[3]) Auch der Besitz von Grundeigenthum befreite nicht von der Kopfsteuer; von ihr waren nur die possessores befreit, die grossen Grundbesitzer, welche als ein besonderer Stand vor den Plebejern ausgezeichnet wurden.[4]) Konnte demnach ein Plebejer sich nicht durch den Ankauf eines noch so kleinen Stückchens grundsteuerpflichtigen Bodens der Kopfsteuer entziehen, so ist auch die frühere Annahme, dass die Kopfsteuer eine nur sehr niedrige Steuer gewesen sei, nicht mehr gerechtfertigt. Wir

---

[1]) *Gregor. Tur.*, X, c. 7: „Multum enim jam exactores huius tributi exspoliati erant, eo quod per longum tempus et succedentium generationes ac divisis in multas partes ipsis possessionibus colligi vix poterat hoc tributum.“

[2]) *Roth*, Beneficialwesen, S. 88; *Waitz*, II, 571.

[3]) *Marquardt*, a. a. O., S. 231. — c. 7, § 2, Cod. Theod., VII, 13.

[4]) Die von Savigny zur Herrschaft gebrachte Ansicht, dass alle Plebejer, welche ein, wenn auch noch so kleines Stück grundsteuerpflichtigen Bodens besassen, von der Kopfsteuer befreit gewesen wären, ist von *Zachariae*, S. 2 fg., als unrichtig nachgewiesen worden, ebenso die weitere Annahme *Savignys*, dass die Sklaven kopfsteuerpflichtig gewesen, S. 5 fg. *Zachariae*, S. 8, fasst das Ergebniss seiner Untersuchungen dahin zusammen, dass die Kopfsteuer von allen Plebejern und nur von Plebejern entrichtet wurde. Zu einem ähnlichen Resultat kommt *Serrigny* (Droit administratif Romain.), II, 104 sqq.

dürfen vielmehr aus den Klagen über den Steuerdruck schliessen, dass auch die Kopfsteuer schwer auf den untern Klassen der Bevölkerung lastete.

Im Orient ist die Kopfsteuer seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts wahrscheinlich auf die bäuerliche Bevölkerung, die rustica plebs, beschränkt worden. In den Provinzen des Ostreiches scheinen die städtischen Plebejer volle Befreiung von der Kopfsteuer erhalten zu haben.[1]) Dass diese Steuerbefreiung auch den Städten des Westens zu Theil geworden sei, wird dagegen nirgends erwähnt und es ist willkührlich, wenn neuestens die Behauptung aufgestellt wird, dass im ganzen römischen Reich die Kopfsteuer schliesslich nur auf einer Klasse der bäuerlichen Bevölkerung, nämlich auf den coloni, gelastet habe.[2]) Im 6. und 7. Jahrhundert finden wir im fränkischen Reich in vollem Umfange die Kopfsteuer bestehen, der gerade die städtische Bevölkerung unterlag.[3]) Es liegt kein Grund zur Annahme vor, dass von den Franken die städtische Bevölkerung erst zu der Kopfsteuer wieder herangezogen worden sei.

Für die Kopfsteuer wurden in römischer Zeit besondere Steuerrollen nicht angelegt, sondern die Grundsteuer-

---

[1]) *Zachariae*, S. 10.

[2]) *Marquardt*, a. a. O., S. 232 fg. Der von ihm angeführte Grund, dass allmählich alle Bewohner der Städte, welche irgend etwas erwarben, zu der Erwerbssteuer herangezogen worden seien, ist nicht stichhaltig, da nirgends gesagt ist, dass die Bezahlung der Erwerbssteuer von der Kopfsteuer befreit habe, wir vielmehr allen Grund haben, das Gegentheil anzunehmen.

[3]) Die Zeugnisse hierfür sind gesammelt von *Roth*, S. 86 fg. und *Waitz*, II, 567 fg. *Roth*, S. 87, sieht eine Abweichung der fränkischen von der römischen Kopfsteuer darin, dass jene nicht mehr als Ersatz oder Supplement der Grundsteuer, sondern als selbständige Steuer betrachtet wurde, der die ganze Bevölkerung wenigstens der Städte unterlag. Aus dem obigen ergibt sich, dass die Annahme einer solchen Abweichung auf einer unrichtigen Voraussetzung beruht.

kataster zu diesem Zweck mit benutzt, indem zu den in den Kataster eingetragenen Grundstücken auch die kopfsteuerpflichtigen Personen zugeschrieben wurden.[1]) Nachdem jedoch die Grundsteuer fixirt worden und die Besitzesveränderungen des steuerpflichtigen Grunds und Bodens in dem Kataster nicht mehr eingetragen wurden, werden besondere Steuerrollen für die Kopfsteuer angelegt worden sein. In einzelnen Fällen werden Steuerrollen erwähnt, unter welchen nur Verzeichnisse der Kopfsteuerpflichtigen verstanden werden können.[2]) Demnach sind unter denen, qui in puletico publico censiti sunt, die kopfsteuerpflichtigen Personen zu verstehen.[3]) In der Formel Marculfs ertheilt demnach der König die Erlaubniss in den geistlichen Stand zu treten unter den Voraussetzungen, dass der Bittsteller ein Freier ist und dass er nicht der Kopfsteuer unterliegt.[4])

---

[1]) *Savigny*, a. a. O., S. 134 fg.; *Serrigny*, II, 124; *Zachariae*, S. 12.

[2]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 30; vgl. *Roth*, S. 86.

[3] Auch im westgothischen Reich bestand die römische Kopfsteuer fort. König Sisebut (612—621) bestimmte, dass christliche Sklaven, die an Juden verkauft worden sind, „ad statum ingenuitatis ..revertantur et praenotati in polypticis publicis atque secundum eorum peculium justissima adaeratione censiti vitam in propriis laboribus in ingenuitate transigere valeant“ (Lex Visigoth., XII, tit. II, c. 12). Es kann hier nur von der Kopfsteuer die Rede sein. Es ergibt sich aus der Stelle zugleich, dass die Kopfsteuer nicht ein gleiches Kopfgeld war, sondern den Charakter einer Vermögenssteuer hatte.

[4]) Man hat aus der Marculfischen Formel geschlossen, dass die der Kopfsteuer unterworfenen Personen nicht mehr für vollkommen frei galten, *Roth*, Beneficialwesen, S. 90; *Waitz*, II, 579. Aber mit Unrecht; hiervon sagt die Formel gar nichts. Nach der Formel wird zwei Klassen von Personen die Erlaubniss nicht gewährt: 1) denjenigen, die ihre persönliche Freiheit nicht nachweisen; und ferner 2) denjenigen, deren Namen in der Steuerrolle stehen. Die letztern sind mit den erstern nicht identisch. Die Kopfsteuerpflichtigen können ebenfalls Freie sein.

Ueber den Grund, welcher den König veranlasst hat, in der Regel die Erlaubniss zum Eintritt in den geistlichen Stand nur den Personen zu ertheilen, welche nicht kopfsteuerpflichtig waren, lässt sich nur eine, allerdings nicht unbegründete Vermuthung aufstellen.

Im römischen Reich waren die Geistlichen nicht von der Kopfsteuer befreit. Das Gegentheil war vielmehr ausdrücklich durch Gesetz bestimmt.[1]) Dagegen scheint in dem fränkischen Reich die Geistlichkeit von der Kopfsteuer befreit gewesen zu sein. In einem der im fränkischen Reich entstandenen Auszüge aus der Lex Romana Visigothorum findet sich in Abänderung des Inhalts des Codex Theodosianus wie der Interpretatio bei der Aufzählung der von der Kopfsteuer befreiten Klassen der Zusatz, dass alle Geistlichen von der Kopfsteuer befreit seien.[2]) Andere Zeugnisse hierfür liegen allerdings nicht vor, aber es liegt auch kein Grund vor, die Glaubwürdigkeit dieses Zusatzes zu bezweifeln. Waren die Geistlichen der Kopfsteuer nicht unterworfen, so ist die von dem König festgehaltene Beschränkung leicht verständlich. Unter dieser Voraussetzung löst sich auch eine andere Schwierigkeit in einfacher Weise.

Die Concilien von Reims von 624 und von Clichy von 626 haben (c. 6 und c. 8) ausgesprochen, dass diejenigen, quos publicus census exspectat, nicht ohne Erlaubniss des Königs oder des Grafen in den geistlichen Stand treten sollen.[3]) Es muss angenommen werden, dass publicus cen-

---

[1]) *Savigny*, a. a. O., S. 85 fg. — Siehe I, 233.

[2]) Epitome Suppl. Lat. 215. Cod. Theod., XIII, 2, c. 2. „Virgines, viduae, pupilli non debent inter reliquam plebem censeri, sed immunes sint et hi, qui se sacrae legis obsequio dedicaverint.“ Die wahrscheinliche Abfassungszeit der Epitome setzt *Haenel* (p. XXVII) in das 8. Jahrhundert.

[3]) „Hi vero, quos publicus census exspectat, sine permissu principis vel judicis se ad religionem sociare non audeant.“

sus hier nur die Kopfsteuer bezeichnet. Denn da alle Freien entweder grund- oder kopfsteuerpflichtig waren, so wäre der Zusatz völlig überflüssig, wenn mit census publicus überhaupt jede öffentliche Steuer hätte bezeichnet werden sollen.[1]) Anderer Seits aber haben wir in der Formel Marculfs einen unmittelbaren, vollgiltigen Beweis, dass in der Mitte des 7. Jahrhunderts alle Personen zum Eintritt in den geistlichen Stand der obrigkeitlichen Genehmigung bedurften, diese aber den Kopfsteuerpflichtigen in der Regel nicht gewährt wurde. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich durch die Erwägung, dass die Concilienbeschlüsse das weltliche Recht nicht abändern konnten. Nach dem weltlichen Recht war in jedem einzelnen Fall zum Eintritt in den geistlichen Stand obrigkeitliche Erlaubniss nothwendig. Die Concilienbeschlüsse von Reims und Clichy beantragen dagegen, dass künftighin nur solche Personen einer Erlaubniss benöthigt sein sollen, welche der Kopfsteuer unterworfen sind. Dieser Antrag aber fand, wie andere Beschlüsse der Concilien von Paris, Reims, Clichy, nicht die Billigung des Königs. Das bestehende Recht wurde in Folge dessen nicht geändert. Wohl aber wies der König in einer Formel die Grafen an, die Erlaubniss zu ertheilen, wenn der Bittsteller nicht kopfsteuerpflichtig sei. Die Aufnahme von Kopfsteuerpflichtigen in den Klerus wurde im allgemeinen nicht gestattet, um den Steuerertrag nicht zu schmälern. Desshalb beantragten die Concilien die Aufhebung jener Beschränkung des Eintritts in den Klerus auch nur für die Personen, die nicht kopfsteuerpflichtig sind.[2]) In Bezug

---

[1]) Vgl. *Waitz*, II, 579, der jedoch die Kopfsteuerpflichtigen nicht für Vollfreie hält und in der Vorschrift des Concils ein Zeichen ihrer Abhängigkeit sieht.

[2]) *Digot*, III, 27, versteht unter denen „quos census publicus exspectat“ die Steuerbeamten.

auf die Kopfsteuerpflichtigen wagt selbst die Kirche nicht, den völlig freien Eintritt in den Klerus zu verlangen.

Ununterbrochene Giltigkeit des Rechtssatzes.

Der durch das Concil von Orléans von 511 und durch die Formel Marculfs erwiesene Satz, dass im merowingischen Reich der Eintritt in den Klerus nicht ohne obrigkeitliche Erlaubniss statthaben konnte, findet seine Bestätigung in den bisher nicht beachteten Mittheilungen der Heiligenleben dieser Zeit. Allerdings erwähnen nur verhältnissmässig wenige derselben ausdrücklich, dass ihr Held die Erlaubniss nachgesucht habe; aber aus der Nichterwähnung kann nicht geschlossen werden, dass die Erlaubniss nicht nothwendig gewesen oder nicht gegeben worden sei. Auch mag häufig genug die Vorschrift des weltlichen Rechts ausser Acht gelassen worden sein. Die uns erhaltenen Zeugnisse sind aber zahlreich genug[1]), um darzuthun, dass

---

[1]) Vita Austregisili (geb. 551 aus fränkischem Geschlecht; später Bischof von Bourges), *Mabillon*, Acta, II, 96, c. 7. „A. coepit clericatus onus inhianter desiderare et pro hoc regem petere dubitabat.“ Er wendet sich an „Aetherius ut regis permissu peteret, se ad clericatus onus venire debere; qui suggessit et impetravit. Acceptis epistolis perrexit Autissiodorum“ und wird ordinirt. Vita Sulpitii (gestorben, c. 644, Bischof von Bourges), *Mabillon*, Acta, II, 170; I, c. 2. „. . regia defertur auctoritas ut . . clericatus susciperet onus.“ Vita Agilis abb. Resbacensis (gest. c. 650), *Mabillon*, Acta, II, 309, c. 19. Audoenus will in den geistlichen Stand treten. „Sed cum rex ac cuncti proceres Francorum illi in hoc facto nollent acquiescere, voluntati eorum cessit.“ — Vita Ermenfredi abbat. Cusant. (gest. c. 650), *Boll.*, 25. Sept., VII, 118, c. 10. Er begibt sich zu Chlothar II: „et clericum me monachumque fieri opto; peto autem, ut mihi licentiam detis. Qui statim impetrata licentia etc.“ — Vita Germani abbat. Flaviac. (gest. c. 658), *Mab.*, Acta, II, 458, c. 10, 12, „petiit (ab rege Chlodoveo) ut . . . capitis comam ei deponere liceret seque in monasterio ad serviendum traderet. Per jussionem autem regis . . . tonsuravit eum Audoenus.“ — Vita Germani abbat. Grandivallensis (gest. c. 666), *Mab.*, II, 490, c. 4. Der Heilige bittet den Bischof Modoaldus um die Erlaubniss, in ein Kloster einzutreten. Dieser weigert sie mit den Worten: „non suma usus tibi dare permissum propter regiam potestatem. — Vita S. Wandregiseli abbat.

das Verbot, ohne obrigkeitliche Erlaubniss nicht in den geistlichen Stand zu treten, keineswegs ohne praktische Bedeutung war. Wir ersehen daraus, dass während des gesammten Zeitraums in den verschiedenen Theilen des Reichs die staatliche Autorität stark genug war, um das Verbot aufrecht zu erhalten und dass die Nichtbeachtung des Verbots geahndet wurde.

Es war ein auch später noch festgehaltner Grundsatz des fränkischen Staatsrechts, dass die Genehmigung des Königs oder seines Beamten erforderlich sei, um sich durch Eintritt in den Dienst der Kirche den öffentlichen Lasten und Leistungen zu entziehen. Karl der Grosse war es, der im Jahre 805 das alte Verbot erneuerte, und auch aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts sind Zeugnisse vorhan-

---

Fontanell. (gest. c. 660), *Arndt,* Kleine Denkmäler, S. 33, c. 7. „Dagobertus rex.. pro eo quod ipsum hominem Dei in juventute in suo ministerio habuisset, volebat eum inquietare pro eo, quod sine sua jussione se tonsorasset, et ipsum in suo palacio perducere jussit." Der Heilige stellt sich dem Hofgericht, nach einem Wunder befiehlt aber der König „ut nemo ei facerit inquietudinem." — Vita Filiberti abbat. Gemeticensis (gest. 684), *Mabillon*, Acta, II, 784, c. 1. Von dem Vater des Heiligen „obtentu regii muneris laicali administratione cessante." — Vita Hermenlandi abbat. Antrensis in Armorica (gest. 720), *Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 367, c. 5, „praesentiam adiit regis (Chlothar III., 666—670) humilique cum devotione petivit ut ei regalis clementia licentiam daret, quatenus relicta palatiae militia regulari se coenobio Christo militurus traderet." — Ferner kann als Beleg angeführt werden die Vita S. Germani episcopi Autissiodorensis, die zwar nach ihrer eignen Angabe noch im 5. Jahrhundert verfasst sein soll, sicher aber erst aus fränkischer Zeit herrührt und die Einrichtungen des 6. Jahrhunderts in die frühere Zeit überträgt. Der Bischof Amator von Auxerre wünscht, dass Germanus in den geistlichen Stand trete. Er geht selbst nach Autun „ubi Julius reipublicae rector ac gubernator Galliae praesidebat" und bittet ihn „ut licentiam tribuas mihi roganti eundem Germanum tonsurare" (c. 4. Bibliothèque historique de l'Yonne, publiée par l'abbé Daru [Auxerre 1850], I, 50).

den, welche die thatsächliche Durchführung des Verbots darthun. [1])

2. Die Besetzung der Bischofsstühle.

Geltung der ältern kirchlichen Vorschriften.

Die kirchlichen Vorschriften über die Besetzung der bischöflichen Stühle, wie sie seit dem Beginn des 4. Jahrhunderts festgestellt waren, wurden auch in den Jahrhunder-

---

[1]) Capitulare missorum von Diedenhofen von 805, c. 15. *Boretius*, Beiträge, S. 112, meint, es liege hier eine eigenthümliche, durchaus vereinzelte Bestimmung vor, die im Leben schwerlich Beachtung gefunden habe. Die Bestimmung erneuert indess nur einen alten Rechtssatz. Einzelne Beispiele seien schon hier angeführt: Urkunde König Pippins von Aquitanien vom 26. October 835 (*Tardif*, Monuments historiques, Paris 1866, p. 89, n. 128) für das Kloster S. Maur des Fossés: „Gauzbertus a genitore nostro licentia sumta, ut ex ejus voratis seculi fluctibus ad meliorem vite tramitem immuteretur.“ — Gesta Aldrici Cenomanicae urbis episcopi. (*St. Baluzii*, Miscellanea, ed. *Mansi*, 1761, I, 79). „...ad regem (Karolum) deprecaturus accessit ut secularem militiam dimittere ei liceret et militiae spirituali se conjungere... permitteret. Rex concessit ei licentiam. — Conversio Othgerii (*Mabillon*, Acta, IV, P. 1, p. 623, c. 20). „..ad regem inde regressus est Karolum, ut ab eo exposceret, quatenus sibi s. religionis habitum suscipere suo permissu licuisset... K. licentiam habere... permisit.“ Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde die Vorschrift nicht mehr beachtet und Hincmar von Reims konnte unter kecker Berufung auf ein Capitular, das von einem ganz andern Gegenstand handelt, behaupten, die Vorschrift Karls des Grossen sei von ihm selbst förmlich wieder aufgehoben worden. Schreiben an König Karl von 868 (*Migne*, 126, p. 96). „In libro I Capitulorum, c. 114, „demonstretur de liberis hominibus ad servitium Dei sine sua licentia non convertendis. Quod ecclesia et respublica non consensit quodque postea correxit sicut in eodem libro, c. 136.“ — I, c. 114 der Sammlung des Abtes Ansegisus ist c. 15 des Capitulars von Diedenhofen von 805. I, c. 136 dagegen handelt de presbiterorum ordinatione und ist dem c. 2 einer im Jahre 803 den missi ertheilten Instruktion entnommen (Capit. minora; Leg., I, 113; *Boretius*, Capitularien im Langobardenreich, S. 84). Weder in der Sammlung des Ansegisus noch in einem andern darin nicht enthaltenen Capitular wird die Vorschrift Karls des Grossen aufgehoben. Hincmar machte sich, wie nicht zu zweifeln ist, einer bewussten Unwahrheit schuldig.

ten der fränkischen Herrschaft von der Kirche festgehalten und immer von neuem durch Concilienbeschlüsse eingeschärft. Durch die Wahl der Geistlichkeit und der Gemeinde des Bisthums sollte die zu der bischöflichen Würde geeignete Persönlichkeit bezeichnet werden. Zu der Wahl musste die Zustimmung der Metropoliten und der Provinzialbischöfe kommen. Die Consecration zum Bischof stand allein dem Metropoliten oder seinem Stellvertreter zu und musste unter Anwesenheit von wenigstens drei Bischöfen vorgenommen werden. Die fränkischen Concilien wiederholen häufig in bald eingehenderer, bald kürzerer Form diese Vorschriften unter ausdrücklicher Berufung auf die seit Alters geltenden kirchlichen Bestimmungen.[1]) Die Werke Gregors von Tours sowie die Heiligenleben dieser Jahrhunderte zeigen in einer Fülle von Beispielen, dass auch in der Wirklichkeit diese Vorschriften beachtet wurden und die Wahl des Bischofs durch Klerus und Gemeinde niemals ausser Uebung kam.[2])

Wahl des Bischofs.

Ueber die Art und Weise, in welcher die Wahl vorgenommen wurde, sind uns nur wenige Mittheilungen erhalten. An der Wahl nahmen nicht nur die Bewohner der bischöflichen Stadt, sondern auch die der gesammten Diöcese Theil.[3]) Mehrfach wird besonders hervorgehoben, dass die

---

[1]) I. Concil von Clermont, c. 2; III. Concil von Orléans, c. 3; IV. Concil von Orléans, c. 5; V. Concil von Orléans, c. 10, 11; III. Concil von Paris, c. 8; II. Concil von Tours, c. 9; V. Concil von Paris, c. 2; Concil von Reims, c. 25; Concil von Clichy, c. 28; von Châlon, c. 10; von St. Jean de Losne, c. 5.

[2]) Die Stellen sind so zahlreich und so bekannt, dass eine nochmalige Anführung derselben an diesem Orte überflüssig ist. Siehe insbesondere *Mlle. de Lezardière*, Théorie des Lois politiques de la monarchie franç. (1844), II, 218 sqq.; am vollständigsten sind die Stellen jedoch zusammengetragen von *Raynouard*, Hist. du droit municipal en France (1829), II, 79—93; allerdings zum Theil aus wenig zuverlässigen Quellen.

[3]) Vita Germani Autissiod., c. 9 (p. 53): „Clerici omnes cunctaque

ganze Bevölkerung, die Vornehmen, nobiliores, senatores, senatus, wie das gemeine Volk einstimmig den Bischof gewählt haben. Jedoch ist es unrichtig, hieraus, wie dies nicht selten geschehen ist, auf ein Vorrecht der Vornehmern bei der Wahl zu schliessen. Nirgends ist davon die Rede. Die Gleichheit der Wahlberechtigung zu bezweifeln, liegt kein Grund vor. Dass dagegen häufig genug der Einfluss der reichen und mächtigen Grossgrundbesitzer, der angesehnsten Personen in dem Gau bei der Wahl den Ausschlag gegeben, ja dieselben geradezu bestimmt haben wird, lag in den socialen Verhältnissen der damaligen Zeit.[1])

Ein geordnetes Wahlverfahren mit besonderer Abstimmung der einzelnen Wahlberechtigten hat offenbar nicht stattgefunden. Die Gemeinde versammelte sich und derjenige, welcher von der Masse mit Einstimmigkeit oder mit einer an Einstimmigkeit grenzenden Mehrheit als Bischof ausgerufen wurde, galt als gewählt. Waren verschiedne Parteien vorhanden, so rief jede derselben ihren Candidaten

---

nobilitas, plebs urbana vel rustica in unam venere sententiam." Vita Eptadii, c. 6, *Boll.*, Acta Sanct., 24. August, IV, 778. Vita Domnoli (Bischof von Le Mans, gest. 581), *Boll.*, Acta, 16. Mai, III, 607, „populus, non solum urbanus ... sed etiam ruricola." Vgl. auch die allerdings erst dem 10. Jahrhundert angehörige, aber aus guten Quellen schöpfende Vita Gregor. Turon., c. 11. „Plebs rustica simul et urbana pari sententia clamant Gregorium decernendum" (ed. *Ruinart*).

[1]) Vita Germani Autiss., c. 9; Vita Eptadii, c. 9; Vita Drausii, c. 7 (*Boll.*, 5. März, I, 407). Vita Eucherii, c. 1 (*Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 597), u. a. Die weitgehenden Schlüsse, welche *Raynouard*, p. 120 sqq., aus diesen Stellen auf eine Fortdauer der römischen Stadtverfassung im fränkischen Reiche gezogen, sind schon genügend zurückgewiesen von *Hegel*, Geschichte der Städteverfassung von Italien, II, 345 fg. Interessant ist allerdings die von *Hegel* und *Waitz* nicht beachtete Stelle der Vita Eucherii: „Plebs Aurelianorum a senatu accersita..."

aus, bis ein Candidat das Uebergewicht über die andern gewann.[1])

Die Wahl sollte in Gegenwart eines Visitator, den wohl der Metropolit zu bestellen hatte, vorgenommen und darüber, dass dieselbe stattgefunden und eine Uebereinstimmung von Klerus und Gemeinde erzielt worden sei, eine Urkunde, decretum, aufgenommen werden, welche von dem Klerus und den Laien zu unterzeichnen und von dem Visitator zu beglaubigen war.[2])

Königliche Genehmigung.

Hatten diese kirchlichen Bestimmungen über die Bischofswahlen auf Grund alter Vorschriften sich erhalten, so trat nun doch mit der fränkischen Herrschaft eine überaus wichtige Veränderung des Rechts ein. Im römischen Reich war die Wahl rechtlich frei und entscheidend. Einer staatlichen Bestätigung bedurfte sie nicht. Im oströmischen Reich hatten zwar die Kaiser nicht selten sich die Besetzung wichtiger bischöflicher Sitze angemasst kraft der ihnen zustehenden absoluten Gewalt. Im Abendland, auch in Gallien hatten in einzelnen Fällen hohe Staatsbeamte durch ihren Einfluss die Wahlen bestimmt, aber eine recht-

---

[1]) Am eingehendsten wird das Verfahren geschildert in der Vita Sulpitii, c. 12 (*Mabillon*, Acta, II, 178): „Et cum universalis ecclesiae populus pro episcopo eligendo convenisset in unum atque alius de alio, ut fieri solet in talibus, conclamaret, et pars quaedam insanioris vulgi clientis favore in quibusdam de primoribus consensum praeberent“ etc.

[2]) Schreiben des Papstes Symmachus an Cäsarius von Arles vom 6. Nov. 513 (*Jaffé*, n. 477; *Thiel*, p. 724). „Decretum sine visitatoris praesentia nemo conficiat, cujus testimonio clericorum ac civium possit unanimitas declarari.“ Cäsarius hatte beantragt: „clerici vel cives decretum facere vel subscribere sine metropolitani notitia vel consensu penitus non praesumant“ (*Thiel*, p. 727). Das decretum der Wahl wird mehrfach erwähnt. IV. Concil von Orléans, c. 5; V. Concil von Orléans, c. 11. Dass der Wahlbeschluss technisch consensus hiess, wie *Löbell*, Gregor von Tours (2. Aufl., S. 272), behauptet, ist nicht richtig.

liche Befugniss hatten sie hierzu nicht. Im fränkischen Reich finden wir seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts den bestimmten Rechtssatz in unbedingter Geltung, dass kein bischöflicher Stuhl besetzt werden darf ohne Genehmigung des Königs.[1]) Wenn es auch nicht ausdrücklich überliefert ist, so dürfen wir doch mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Chlodovech selbst diesen Rechtssatz aufgestellt hat, wie er es ja auch war, der den Eintritt in den geistlichen Stand an obrigkeitliche Genehmigung knüpfte. Nachweislich hat Chlodovech einen entscheidenden Einfluss auf die Ernennung der Bischöfe ausgeübt. Er bezeichnet geradezu die Personen, welche gewählt werden sollen. So bestimmt er in Verdun nach dem Tode des Bischofs Firminus den Priester Euspicius zum Bischof, und als dieser sich weigert eine Wahl anzunehmen, beruft der König die Gläubigen, um eine andere Wahl vorzunehmen.[2]) Zum Bischof von Auxerre nahm der König den aus der burgundischen Stadt Autun stammenden Eptadius in Aussicht und, nachdem er hierzu die Zustimmung des bur-

---

[1]) Remigius von Reims erkennt dies ausdrücklich an, indem er dem Metropoliten Leo von Sens und dessen Suffraganbischöfen Heraklius von Paris und Theodosius von Auxerre (welche ihm vorgeworfen hatten, er habe, durch König Chlodovech bestochen, einen Verbrecher zum Priester geweiht), antwortet, er habe dies nicht in Folge von Bestechung, sondern auf Befehl des Königs gethan, dem sie alle ihre Bisthümer verdankten. „Regionum praesul, custos patriae, gentium triumphator injunxit. Tanto in me prorupistis felle commoti, ut nec episcopatus vestri detuleritis auctori“ (*Bouquet*, IV, 52).

[2]) Vita Maximini (*Boll.*, Acta, 28. Juli, V, 76). „...(rex) s. Euspicium ..ut urbi ..episcopali dignitate et honore praeesset, admonuit et admonendo petivit“, der König kann ihn nicht bestimmen, „ut pontifex crearetur. Tunc rex, evocata protinus in unum fidelium multitudine, ut de constituendo pastore sententiam in medium proferrent, praecepit.“

gundischen Königs erlangt hat, lässt er ihn von dem Klerus und der Gemeinde von Auxerre wählen.[1])

Seit Chlodovech nehmen die merowingischen Könige in allen Fällen eine entscheidende Mitwirkung bei der Besetzung der bischöflichen Sitze in Anspruch und weitaus die meisten Nachrichten, welche uns über Bischofswahlen zugekommen sind, erwähnen dieser Mitwirkung ausdrücklich.[2]) Dieses Recht des Königs, auf die Besetzung der bischöflichen Stühle einzuwirken, wurde aber in verschiedener Weise ausgeübt. Der König konnte, ähnlich, wie es Chlodovech gethan hatte, die zu wählende Person einfach bestimmen; dann hatte die Wahl nur noch die Bedeutung einer Formalität, die häufig gänzlich wegfiel.[3]) Es wird uns nicht berichtet, dass in irgend einem Fall eine Opposition gegen den von dem König bezeichneten Candidaten stattgefunden hätte, dass die Gemeinde in der

---

[1]) Vita Eptadii, c. 6 (*Boll.*, Acta, 24. August, IV, 778). „..a rege Gundobaldo... Chlodoveus suppliciter exoravit, ut... Eptadium civitatis suae Autissiodorensis praestaret antistitem ordinandum. Cui petitioni vel electioni praedicti regis ita restitit voluntas offensa, tamquam sibi maximas vires deposceret possidendas. Tamen... ut petebat, negare non potuit. Qui recepta promissione auctoritatis statim eligitur consensu universitatis cleri et populorum.“ — *Jahn*, Geschichte der Burgundionen, II, 109 fg., bestreitet mit ganz unzureichenden Gründen die Aechtheit der Vita, die er als ein spätes Lügenmachwerk bezeichnet. *Binding*, I, 190, macht sich einiger sonderbarer Missverständnisse schuldig.

[2]) Gregor von Tours (die bezüglichen Stellen bei *Waitz*, II, 393) und die Heiligenleben enthalten unzählige Belege hierfür. Die frühsten Beispiele nach Chlodovechs Tod bieten *Gregor. Tur.*, III, c. 2, von 515 und III, c. 17 von 521 dar.

[3]) Siehe z. B. die von *Waitz*, a. a. O., angegebenen Stellen aus Gregor von Tours. Formeln der königlichen praeceptio, durch welche dem Metropolit der Provinz die Designation einer Person zum Bischof angezeigt wird, in *Marculf*, I, 5, 6 (*de Rozière*, n. 517, 518). Der Metropolit wird aufgefordert, mit den Provinzalbischöfen die Consecration vorzunehmen. Von einer Wahl ist darin keine Rede.

Ausübung der Wahl dem König entgegengetreten wäre, oder dass der Metropolit und die Provinzialbischöfe Anstand genommen hätten, die Bestätigung zu ertheilen und die Weihe vorzunehmen.[1]) In andern Fällen fand dagegen eine Wahl des Bischofs durch den Klerus und die Gemeinde statt und der König ertheilte auf die Bitte der Gemeinde dem Gewählten die Bestätigung und wies den Metropoliten an, die Consecration vorzunehmen.[2]) Auch kam es vor, dass die Gemeinde mehrere Personen wählte und dem König die Entscheidung überliess.[3]) Andererseits hat wohl auch der König einen Gesandten in die Bischofsstadt geschickt, um die Gemeinde zur Wahl eines

---

[1]) *H. Rückert*, Culturgeschichte des deutschen Volks in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidenthum in das Christenthum, II, 468, will ein Beispiel einer Opposition des Volkes gegen den vom König aufgedrungenen Bischof in der Geschichte des Evodius von Javols, die *Gregor. Tur.*, Vitae Patrum, VI, c. 4 (p. 1173), erzählt, finden. Aber darin ist nur gesagt, dass das Volk die Consecration des zum Bischofsamt erwählten Evodius verhindert habe; nicht dass derselbe vom König ernannt worden sei (ad episcopatum jam electus). Der König wird gar nicht erwähnt.

[2]) Als Beispiel sei angeführt der Erlass König Dagoberts I. von 629, betreffend die Bestätigung seines Schatzmeisters Desiderius zum Bischof von Cahors. „. . . dum civium abbatumque Cadurcorum consensus hoc omnimodis exposcit . . . juxta civium petitionem nostram quoque concordantem in omnibus voluntatem decernimus ac jubemus, ut . . D. pontifex in urbe Cadurca debeat consecrari“ (*Pertz*, Diplom., I, 15). — Erlass des Königs an den Metropoliten von Bourges, die Weihe des Desiderius an Ostern vorzunehmen (*Pardessus*, Dipl., II, 7, n. 251). *Marculf*, I, 7 (*de Rozière*, n. 515), gibt die Formel des Gesuches der Gemeinde um Bestätigung der Wahl. „Nos . . . fideles servientes vestri de civitate illa una cum consensu totius cleri. . . hanc ad vos deprecatoriam direximus scedolam.“

[3]) Miracula S. Martialis, c. 12. *Boll.*, Acta Sanct., 30. Juni, V, 554. Die Bürger von Limoges senden einen Abgesandten an König Chlothar II. „et nomina conscripta de duobus sacerdotibus compresbyteris ejus . . mitterent et quem ipse (rex) vel optimates sui consentiebant, ipsum. . . secundum pastorale officium surrogaret.“

Bischofs anzuhalten.[1]) Konnte bei der Wahl die erforderte Einstimmigkeit nicht erzielt werden, so suchten die verschiedenen Parteien durch Gesandtschaften an den König für ihren Candidaten die Bestätigung zu erlangen. Der König hatte dann die Entscheidung.[2])

Durchgängig aber war der Wille des Königs für die Besetzung der Bischofssitze massgebend. Auch wenn eine Wahl des Klerus und der Gemeinde stattgefunden hatte, konnte der König die Bestätigung versagen und nach seinem Belieben den Bischof ernennen und oft genug haben die Merowinger von dieser Befugniss Gebrauch gemacht. Zahlreiche Beispiele finden sich in Gregor von Tours, dass die Könige trotz aller Bemühungen, welche gemacht wurden, um sie zur Bestätigung einer Wahl zu bewegen, dieselbe verweigerten und einen ihrer Günstlinge für den bischöflichen Stuhl bestimmten.[3])

Die Kirche erkannte die von dem König in Anspruch genommene Befugniss an. Erst nach ertheilter königlicher Genehmigung darf die Consecration des Bischofs vorgenommen werden und kaum ein Beispiel ist bekannt, in welchen eine Bischofsweihe ohne vorhergegangene königliche Erlaubniss ertheilt worden wäre. Als im Jahre 533 nach dem Tode des Bischofs Gallus von Clermont die Provinzialbischöfe den von Klerus und Gemeinde zum Bischof erwählten Priester Cato zu bewegen suchten, sich

---

[1]) Vita Salvii (Bischof von Amiens), c. 8. *Boll.*, Acta Sanct., 11. Januar, I, 706. Teudericus (II.) sendet den Bischof von Noyon nach Amiens „intimans urbanis, ut dignum sibique salutiferum eligerent episcopum."

[2]) Vita Sulpitii, c. 12 (*Mabillon*, Acta, II, 178).

[3]) So verweigerte schon im Jahre 515 König Theuderich I. der Wahl des Quintianus zum Bischof von Clermont die Bestätigung und ernannte den Apollinaris. *Gregor. Tur.*, III, c. 2. Vitae Patrum, IV, c. 1. Andere Beispiele der Art: *Gregor. Tur.*, IV, c. 7, 35; VIII, c. 22. Vitae Patrum, VI, c. 3.

ohne vorherige königliche Genehmigung weihen zu lassen, da der König noch ein Kind sei und sie mit den Grossen des Reiches die Sache schon in Ordnung bringen wollten, weigerte sich Cato darauf einzugehen; denn, erklärte er, er wolle nur auf dem von der Kirche vorgeschriebenen Wege die bischöfliche Würde erlangen.[1]) Die Kirche aber hatte wenige Jahre vorher auf dem V. Concil von Orléans von 549, auf welchem der Bischof Gallus von Clermont anwesend war, im c. 10 ausgesprochen, dass die Bischofstühle besetzt werden sollen durch die Wahl des Klerus und der Gemeinde unter Genehmigung des Königs.[2]) Königliche Genehmigung war durch die Kirche vorgeschrieben, wie durch das Staatsgesetz. Nichtbeachtung des Staatsgesetzes war mit Strafe bedroht, wie denn auch die Bischöfe, die den Cato zu überreden suchen, ihm versprachen, im Falle er zur Strafe gezogen werde, ihm aus ihrem eignen Vermögen den Schaden zu ersetzen.[3])

Mit dem von dem Concil von Orléans 549 anerkannten Staatsgesetz hat sich auch das III. Concil von Paris von 557 nicht in einen Widerspruch gesetzt, wie häufig angenommen wird.[4]) Das Concil bestimmte in c. 8 auf Grund der alten kirchlichen Vorschriften, dass Niemand gegen

---

[1]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 6. „...nam ego canonice assumpturus sum hunc honorem."

[2]) „...cum voluntate regis juxta electionem cleri ac plebis, sicut in antiquis canonibus tenetur scriptum, a metropolitano ... pontifex consecretur."

[3]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 6. „...si damni aliquid supervenerit, de nostris propriis facultatibus id reddituros." — Am Ende des 7. Jahrhunderts wurde der Bischof von Embrun von dem Concil von Maslay auf Antrag des Königs abgesetzt, weil er auf Grund einer gefälschten königlichen Urkunde, per falsa carta, sich in das Bisthum eingedrängt hatte. Urk. Theuderich III. von 678. *Pertz*, Dipl., I, 44.

[4]) z. B. von *Planck*, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, II, 117; wohl auch von *Waitz*, II, 393.

den Willen des Klerus und der Gemeinde zum Bischof erhoben werde und dass gegen den Willen des Metropoliten und der Provinzialbischöfe weder auf den Befehl des Königs noch unter irgend einer Bedingung Jemand geweiht werde. Wer trotzdem auf Grund eines königlichen Befehls sich in das Bischofsamt einzudrängen wage, solle von den Bischöfen der Provinz nicht aufgenommen, seine Consecration nicht anerkannt werden. Ueber die Giltigkeit schon vorgenommener Bischofsweihen haben der Metropolit und die Provinzialsynode zu urtheilen.[1]) Das dem König zustehende Bestätigungsrecht der Bischofswahlen wird darin nicht bestritten; das Concil spricht sich nur dagegen aus, dass durch königlichen Befehl gegen den Willen der Gemeinde ein Bischof eingesetzt, auf Grund eines königlichen Befehls gegen den Willen oder ohne Mitwirkung des Metropoliten ein Bischof geweiht werde. Von den Canones der andern fränkischen Concilien, welche von der Besetzung bischöflicher Stühle handeln, unterscheidet sich der Canon des Pariser Concils nur dadurch[2]), dass er ausdrücklich die Consecration eines Bischofs ohne Mitwirkung des Metropoliten, selbst auf Grund eines königlichen Befehls, für ungiltig erklärt und mit kirchlicher Strafe bedroht. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir diesen Canon in Verbindung bringen mit der kurz vorher erfolgten Besetzung des Bisthums Saintes. Der dortige Bischof Emerius war

---

[1]) III. Concil von Paris, c. 8: „Nullus civibus invitis ordinetur episcopus nisi quem populi et clericorum electio plenissima quaesierit voluntate: non principis imperio neque per quamlibet conditionem contra metropolis voluntatem vel episcoporum comprovincialium ingeratur ... De anteactis ordinationibus pontificum ita convenit, ut conjuncti metropolis cum suis comprovincialibus episcopis ... communi consilio et sententia decernantur."

[2]) Der königlichen Genehmigung der Bischofswahlen erwähnt nur das V. Concil von Orléans, c. 10.

auf Grund eines Dekrets König Chlothars I., obwohl die Zustimmung des Metropoliten, des Bischofs von Bordeaux, fehlte, geweiht worden. Auf dem Concil von Paris, das nicht in dem Reich Chlothars, sondern in dem seines Bruders Childebert lag, war der Bischof Leontius von Bordeaux anwesend. Wenige Jahre nachher, 561 starb Chlothar. Sofort versammelte Leontius die Provinzialsynode, welche, ganz in Uebereinstimmung mit dem Schlusssatz des c. 8 des Concils von Paris, den Bischof Emerius seines Amtes entsetzte, weil er dasselbe nicht in kanonischer Weise erlangt habe.[1]) Die Vermuthung liegt sehr nahe, dass gerade dieser Fall schon auf dem Concil von Paris vorgesehen worden war. Allerdings hatten die Bischöfe ihre Macht überschätzt. Der Sohn und Nachfolger Chlothars, Charibert, war nicht gesonnen, eine solche Missachtung der Dekrete seines Vaters zu dulden. Als die Bischöfe die Bestätigung eines neugewählten Bischofs vom König erbaten, gerieth Charibert in heftigen Zorn, setzte den Emerius sofort wieder in sein Amt ein und verhängte über Leontius den zehnfachen grossen Königsbann von 1000 Solidi, über die andern Bischöfe je nach ihrem Vermögen geringere Bannbussen.[2])

Charakteristisch für das Verhältniss der kirchlichen Vorschriften zu dem geltenden Staatskirchenrecht sind der Beschluss des grossen Reichsconcils von Paris von 614 und

---

[1]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 26: „Leontius congregatis provinciae suae episcopis Emerium ab episcopatu depulit, asserens non canonice eum fuisse hoc honore donatum."

[2]) *Gregor. Tur.*, l. c. „statim ... episcopum in loco restituit, dirigens etiam quosdam de camerariis suis, qui exactis a Leontio episcopo mille aureis reliquos juxta possibilitatum condemnarent episcopos: et sic principis est ultus injuriam." Ueber den zehnfachen grossen Königsbann siehe *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 172.

das damit in Zusammenhang stehende Edikt König Chlothars II. Das Concil hatte an die Spitze seiner Canones die alten Vorschriften über Besetzung der bischöflichen Stühle durch Wahl des Klerus und der Gemeinde unter Zustimmung des Metropoliten und der Provinzialbischöfe gestellt, jede andere Besetzung für ungiltig erklärt, des königlichen Bestätigungsrechts nicht erwähnt.[1]) Der König, sich an den Wortlaut des Canon anschliessend, fügte in seinem Edikt c. 1 hinzu, dass der König die Wahl, wenn sie auf eine würdige Person falle, bestätigen werde, dass aber auch, wenn Jemand aus dem Palast zum Bischof gewählt werde, auf das Verdienst der Person und der geistlichen Bildung gesehen werden solle.[2])

Indessen wurde es von der Kirche nicht gerne gesehen,

---

[1]) V. Concil von Paris, c. 1, 2 (*Friedrich*, Drei unedirte Concilien, S. 9). „...Quod si aliter aut potestati subreptum aut quacumque negligentia absque electione metropolitani, cleri consensu vel civium fuerit in ecclesia intromissus, ordinatio ipsius secundum statuta patrum irrita habeatur.“

[2]) Edict. c. 1. „...ut episcopo decedente in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debet cum provincialibus, a clero et populo elegatur; et si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur, vel certe, si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur.“ Der letztere Zusatz wird in der Regel dahin verstanden, dass der König sich die Befugniss beilege, einen Beamten seines Palastes zum Bischof zu ernennen. In diesem Falle habe eine Wahl durch Klerus und Volk nicht mehr stattzufinden gehabt. *Planck*, a. a. O., S. 119; *Rückert*, II, 475; *Waitz*, II, 686. Davon enthält das Edikt nichts. Zu eligitur ist nicht a rege, der überhaupt nicht wählt, sondern a clero et populo, wie oben, zu ergänzen. Klerus und Volk sollen aber nicht auf die Macht und das Ansehen der Person, sondern auf das Verdienst und die geistliche Bildung sehen. So bestätigt der Sohn Chlothars II., König Dagobert im Jahre 629 die Wahl seines thesaurarius Desiderius zum Bischof von Cahors „quod vita et conversatio ejus digna et probata ab universis habetur (*Pertz*, *D*ipl., I, 15). Siehe auch Vita Betharii (Bischof von Chartres, gest. c. 600). *Boll.*, Acta Sanct., 2. August, I, 169. Die richtige Ansicht hat schon *Lezardière*, II, 245.

dass ein hoher Beamter des Königs zum Bischof gewählt werde. Es lag nahe, dass in diesem Falle nicht das kirchliche Verdienst in Betracht gezogen wurde, sondern dass der Einfluss und die Macht des Beamten auf die Wahl entscheidend einwirkten. In offenbarem Gegensatz zu dem königlichen Edikt von 614 erneuern desshalb die nächstfolgenden Concilien von Reims und Clichy die frühern Vorschriften der Päpste, dass nur ein dem Diöcesanklerus angehöriger Geistlicher zum Bischof gewählt werden solle.[1]) Doch waren sie nicht im Stande, dieser Vorschrift Geltung zu verschaffen, wie denn schon kurze Zeit darauf der Schatzmeister des Königs, Desiderius, zum Bischof von Cahors ernannt wurde.

War die von Klerus und Gemeinde vorgenommene Wahl von dem König bestätigt worden oder war die vom König bezeichnete Person gewählt worden, so hatten der Metropolit und die Provinzialbischöfe ihre Zustimmung zu geben und die Consecration zu ertheilen. Allerdings bestand dieses Recht der Zustimmung mehr dem Namen als der Wirklichkeit nach. War die königliche Bestätigung gegeben, so konnte sich der Metropolit dagegen nicht auflehnen, die Consecration nicht versagen. Der König wies den Metropoliten einfach an, die Consecration vorzunehmen.[2]) Doch wahrten die Concilien mehrfach dem Metropoliten und den Bischöfen das Recht, ja machten es ihnen zur Pflicht, auch wenn die königliche Bestätigung ertheilt sei, zu prüfen, ob die von der Kirche aufgestellten Vorschriften beobachtet

---

[1]) Concil von Reims, c. 25: „ut decedente episcopo in locum ejus non alius subrogetur nisi loci illius indigena.“ Ebenso Concil von Clichy von 626, c. 28. — Die ältern Vorschriften siehe I, 128.

[2]) *Marculf*, I, 5, 7 (*de Rozière*, n. 517, 518). Dagobert I. an Sulpitius von Bourges in Betreff der Consecration des Desiderius von Cahors (*Pardessus*, Dipl., II, 7, n. 251).

worden seien, ob der Erwählte und Bestätigte die kirchlichen Erfordernisse habe, insbesondere ob die Wahl und die Bestätigung des Königs ohne Simonie stattgefunden hätten.[1]) Indess ist ein Beispiel, dass ein vom König bezeichneter oder bestätigter Candidat wegen Verletzung der kanonischen Vorschriften nicht consecrirt worden wäre, nicht überliefert. Als um das Jahr 545 der von König Childebert I. bezeichnete Mönch Leobinus von Klerus und Gemeinde von Chartres zum Bischof gewählt worden war, erhoben einige Bischöfe der Provinz gegen seine Consecration Einsprache, weil er den Nasenkrebs hatte und seine Nase verstümmelt war; aber sie drangen mit ihrer Einsprache nicht durch; die Consecration erfolgte trotzdem.[2])

Durch diese entscheidende Einwirkung auf die Besetzung der bischöflichen Stühle, welche die merowingischen Könige seit Chlodovech für sich in Anspruch nahmen, war es der Kirche unmöglich gemacht, dem Königthum eine selbständige, kirchlich-politische Macht entgegenzusetzen. Die Unterordnung, in welcher die Kirche Galliens in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts unter den Bischof von Rom sich gebeugt hatte, war aufgehoben und damit auch der Kirche der Mittelpunkt genommen, der, ausserhalb des Machtbereichs der fränkischen Könige gelegen, dazu hätte

---

[1]) II. Concil von Orléans, c. 2; V. Concil von Orléans, c. 10, 11.

[2]) Vita Leobini (dem Venantius Fortunatus zugeschrieben), c. 14. Der König erlässt ein „decretum de beato Leobino monacho pontificem in successorem (Aetherii Carnotensis episcopi) eligendo.“ Die Wahl erfolgt. „Quidam episcoporum coeperunt resistere et contradicere ejus ordinationi, eo quod modica pars naris quondam incumbente cancri aegritudine mutilata videretur. Sed voce omnium unanimiter conclamantium ... vir sanctus secundum Dei dispensationem et populi electionem ordinandus decernitur“ (*Mabillon*, Acta Sanct., I, 130). Aetherius war noch 541 auf dem IV. Concil von Orléans anwesend; Leobinus unterschrieb 549 das V. Concil von Orléans.

dienen können, eine Stütze abzugeben für alle kirchlichen Bestrebungen, welche eine Befreiung der Kirche von den ihr durch die königliche Gewalt auferlegten Beschränkungen bezweckt hätten. Der Zusammenschluss der fränkischen Kirche unter dem Papste war verhindert, dem Stellvertreter des Papstes in Frankreich jede reale Macht über die nicht zu seinem Metropolitanverbande gehörigen Kirchen entzogen. Kein fränkischer Bischofssitz genoss eine die andern überragende Autorität. Die fränkische Kirche fand nur ihre Vereinigung in den selten und unregelmässig zusammentretenden Nationalconcilien, die von der Berufung des Königs abhingen und in der Regel unter seinem Einfluss standen. Unter diesen Verhältnissen musste dem Rechte des Königs, die Bischofsstühle zu vergeben oder wenigstens die Bischofswahlen zu bestätigen, eine ganz ausserordentliche Tragweite zukommen.[1]) Dies Recht gab dem König die Möglichkeit, die Vergabung der Bischofssitze als ein politisches Machtmittel zu gebrauchen. Die Kirche war bei der Gründung des fränkischen Reichs die durch geistige

---

[1]) Dass die Befugniss der fränkischen Könige, die Bischofswahlen zu bestätigen, auf einem von den Franken aufgestellten Rechtssatz beruhte und hierdurch die im römischen Reich bestandene Freiheit der Kirche beschränkt worden war, dessen war man sich noch im 9. Jahrhundert wohl bewusst. Siehe die interessante Stelle des Florus Diaconus (c. 850) im Liber de electionibus episcoporum, c. 3. Unter den römischen Kaisern habe „ex parte maxima ecclesiastica libertas" in Bezug auf bischöfliche Wahlen bestanden. „Neque enim fieri potuit, cum unus imperator orbis terrae monarchiam teneret, ut ex omnibus latissimis mundi partibus . . omnes qui ordinandi erant episcopi, ad ejus cognitionem deducerentur." c. 4: „Quod vero in quibusdam regnis postea consuetudo obtinuit, ut consultu principis ordinatio fieret episcopalis, valet utique ad cumulum fraternitatis propter pacem et concordiam mundanae potestatis, non tamen ad complendam veritatem vel auctoritatem sacrae ordinationis, quae nequaquam regio potentatu, sed solo Dei nutu et ecclesiae fidelium consensu cuique conferri potest" (*Gallandi*, Bibliotheca veterum patrum, XIII, 591).

und weltliche Mittel mächtigste Korporation in Gallien. In einer festen, lebenskräftigen Organisation über das ganze Land ausgebreitet, wäre sie allein im Stande gewesen, der absoluten Gewalt des merowingischen Königthums Widerstand zu leisten. Die Gefahr, dass durch die Kirche das merowingische Staatswesen gesprengt werde, schien durch die tiefeinschneidenden Grundsätze des neuen Staatskirchenrechtes beseitigt. Diejenigen Organe der Kirche, welche recht eigentlich die Träger der kirchlichen Gewalt waren, die Bischöfe, welche die ihnen von der Kirche verliehene Autorität gleichmässig über alle Einwohner des Stadtgebiets, über Romanen und Franken, über den grossen Grundbesitzer wie über die Masse der Colonen und Sklaven auszuüben vermochten, hatten dem König ihr Amt, ihr Ansehen, ihren Reichthum zu verdanken und waren durch seine Gnade oder wenigstens unter seiner Genehmigung zu ihrer Stelle gelangt.[1])

Simonie. Je wichtiger und einflussreicher die Stellung des Bischofs war, um so grösser aber war die Gefahr, dass nicht rein kirchliche Beweggründe die Wahl von Klerus und Gemeinde, die Entschliessung des Königs bestimmten. Schon in römischer Zeit war es ein Krebsschaden der Kirche, dass die Besetzung des wichtigsten Amtes in der Kirche das Ziel für ehrgeizige und habgierige Bestrebungen geworden war. Der Einfluss, den das Amt des Bischofs verlieh, die Reichthümer, die in den meisten Diöcesen angesammelt waren und dem Bischof zur Verfügung standen, die Ehren und Würden, deren sich jeder Bischof erfreute, lockten schon frühe gerade diejenigen an, die ihrer Sinnesart und ihrer bisherigen Lebensweise nach am wenigsten

---

[1]) Desiderius von Cahors schreibt an König Dagobert: „. . .Cadurcae ecclesiae, ubi Deo auctore de jussu vestro praesedeo“ (*Bouquet*, IV, 36).

geeignet waren, der Aufgabe der Kirche gerecht zu werden. Die strenge Disciplin der Kirche konnte nicht aufrecht erhalten werden. Die Wahl und die Bestätigung durch den König öffneten den Missbräuchen Thür und Thor. Die Wahl durch den Klerus und die Gemeinde gab häufig genug Veranlassung zu wilden Parteikämpfen, durch welche die Kirche nicht selten um den grössten Theil ihres Vermögens kam, wie dies z. B. in Rhodez nach dem Tode des Bischofs Theodosius im Jahre 583 der Fall war.[1]) Zwar sollte nur nach würdiger Vorbereitung die Wahl vorgenommen werden. Durch ein dreitägiges Fasten sollte an vielen Orten Gott bewogen werden, die Wahl auf die rechte Person zu lenken.[2]) Indess die wilde Leidenschaftlichkeit des Zeitalters konnte durch so schwache Zügel nicht gebändigt werden. Wo rohe Gewalt nicht anzuwenden war, musste Bestechung aushelfen und weder der Klerus noch die Laien noch der König waren derselben unzugänglich. In dem Leben der Heiligen, die uns aufbewahrt sind, ist selbstredend davon wenig die Rede, um so häufiger begegnen uns dagegen in den Erzählungen Gregors von Tours die Fälle, in welchen durch Bestechung die Wahl sowie die Bestätigung des Königs bestimmt wurden.[3]) Gregor

[1]) *Gregor. Tur.*, c. 38: „. . . in qua ecclesia in tantum pro episcopatu intentiones et scandala orta convaluerunt, ut pene sacris ministeriorum vasis et omni facultate meliori nudaretur."

[2]) Vita Consortiae, c. 10: „Mos autem erat praefatae ecclesiae . . in eligendo successore revelationem Domini exspectare . . Tunc ergo triduano a cunctis praemisso jejunio etc. . . ." (*Mabillon*, Acta, I, 250). — Vita Aniani (Bischof von Orléans, c. 450. Siehe *Gregor. Tur.*, II, c. 7. Doch ist die Vita jedenfalls aus späterer Zeit). „Atque ut in ipsum concordia divinae electionis clareseeret, cum triduanum jejunium more ecclesiastico indixisset." (*Duchesne*, Historiae francorum Script. [Paris 1636], I, 573). Diese Stelle ist auch die Quelle für die schlechte Vita Evurtii. *Boll.*, Acta Sanct., 7. Sept., III, 53.

[3]) Zahlreiche Beispiele hierfür sind von *Löbell*, Gregor von Tours, S. 270 fg., zusammengestellt.

klagt, dass schon unter den Söhnen Chlodovechs, besonders unter Theuderich I. (511—534) das Laster der Simonie immer weiter um sich gegriffen habe und die Bischofssitze von den Königen verkauft und von den Geistlichen gekauft worden seien.[1]) Die tüchtigsten Könige, wie Guntchram, sahen zwar das Verderbliche des Zustands ein, in dem der Bischofsstuhl eine Waare geworden war und dem Reichsten und Gewissenlosesten zufiel, wie jenem syrischen Kaufmann, der durch seinen Reichthum sich den Bischofssitz von Paris erkaufte.[2]) Guntchram hatte bei Gelegenheit die Simonie verdammt und erklärt, dass es nicht den Sitten des Königs gemäss sei, ein Bisthum für Geld zu verkaufen[3]), in andern Fällen scheute aber auch er sich nicht, sich bestechen zu lassen und dem meistbietenden das Bisthum zu vergeben.[4])

Weder die Beschlüsse der Concilien[5]) noch die Ermahnungen der Päpste vermochten gegen dieses Laster, das die gesammte kirchliche Ordnung untergrub, etwas auszurichten. Vornehmlich ist es Papst Gregor der Grosse gewesen, der nicht müde ward, die Simonie im fränkischen Reiche

---

[1]) *Gregor. Tur.*, Vitae Patrum, VI, c. 3 (p. 1171). „Jam tunc germen illud iniquum coeperat fructificare, ut sacerdotium aut venderetur a regibus aut compararetur a clericis.“

[2]) *Gregor. Tur.*, X, c. 26. „Eusebius quidam negotiator genere Syrus datis multis muneribus in locum episcopi Ragnemodi subrogatus est“ (um das Jahr 592).

[3]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 39: „Non est principatus nostris consuetudo sacerdotium venumdare sub pretio, sed nec vestrum cum praemiis comparare: ne et nos turpis lucri infamia notemur et vos mago Simoni comparemini.“

[4]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 7.

[5]) II. Concil von Orléans, c. 4: „Si quis sacerdotium per pecuniae nundinum execrabili ambitione quaesierit, abjiciatur ut reprobus, quia apostolica sententia donum dei esse praecipit pecuniae trutina minime comparandum.“ I. Concil von Clermont, c. 2. V. Concil von Orléans, c. 10; von Châlon, c. 16.

zu bekämpfen. Mit Schmerz erfüllt ihn die Nachricht, dass im Frankenreich kein Bischofsstuhl mehr besetzt wird, für den nicht der Preis vorher bezahlt sei.[1]) Kaum ein Schreiben sendet er an seine Freundin, die Königin Brunechildis ab, in dem er sie nicht auf das dringendste bittet, gegen die Simonie einzuschreiten und zu diesem Zwecke eine Synode zu berufen.[2]) Indessen alle diese Vorstellungen hatten wenig Erfolg und gerade die Königin Brunechildis soll in einer selbst damals Aufsehen erregenden Weise mit den Bischofssitzen den schmählichsten Handel getrieben und durch Simonie die Kirche zerrüttet haben.[3]) Und auch in den Fällen, in welchen die Königin kein Geld nahm, vergab sie die Bischofssitze blos nach persönlicher Gunst. Ein armer Bauer, der sie auf ihrer Flucht aufgenommen und zu ihrem Sohne König Theuderich II. gebracht hatte, wurde von ihr dafür mit dem Bisthum Auxerre belohnt.[4])

Wenn in der Folge auch von einzelnen Fürsten erzählt wird, dass sie Beschlüsse gegen die simonistische Ver-

---

[1]) Gregor au Virgilius von Arles von 595 (*Jaffé*, n. 1004; Ep. V, 53; Op. VII, 338). „Agnovi quod in Galliarum vel Germaniae partibus nullus ad sacrum ordinem sine commodi datione perveniat."

[2]) z. B. Die Schreiben von 598, 599, 601; *Jaffé*, n. 1169, 1216, 1413, 1419. Ferner die Schreiben an die Könige Theuderich II. und Theudebert II. vom Juli 599 (*Jaffé*, n. 1267; Ep. IX, 110). „...quatenus hanc vobis mercedem et hic et in futura vita redemtor noster, cujus sacerdotes interius ab hoste perire non sinitis, recompenset." Ferner das Schreiben an die Bischöfe Syagrius von Autun, Aetherius von Lyon u. s. w. vom Juli 599 (*Jaffé*, n. 1263; Ep. IX, 106).

[3]) Vita Eligii, II, c. 1 (p. 90). „In cunctis finibus regni Francorum maximeque de temporibus Brunichildae infelicissimae reginae usque ad tempora Dagoberti regis violabat simoniaca haeresis catholicam fidem."

[4]) *Fredegarii* Chron., V, c. 19. „Brunechildis ...a quodam homine paupere singula reperitur. Secundum ejus petitionem ipsam ad Theudericum perducit ... Hujus vicissitudine meriti episcopatum Autissiodorensem faciente Brunechilde assumpsit."

leihung von Bisthümern gefasst oder genehmigt haben, wie dies dem König Dagobert I.[1]), der Königin Balthildis[2]), der Gattin Chlodovechs II. und Mutter Clothars III., nachgerühmt wird, so hatten derartige Beschlüsse doch keinen oder jedenfalls nur einen kurz währenden Einfluss auf die Praxis. Von Dagobert ist es bekannt, dass er in der zweiten Hälfte seiner Regierung durch Habgier und Beraubung der Kirchen und Klöster den Ruhm verscherzte, den er sich früher durch seine Gerechtigkeit und Billigkeit erworben hatte.[3])

Laien werden Bischöfe.

Nicht minder verderblich wie die Simonie war aber für die Kirche ein weiterer Missbrauch, welcher bei der Besetzung der Bisthümer eingerissen war und dem zu steuern ihr ebenso wenig gelang. Das Bisthum war ein Ziel weltlichen Ehrgeizes geworden. Die Besetzung der Bisthümer lag in der Hand der Könige. Die Folge davon war, dass weltliche Grosse und Günstlinge des Königs, ohne jemals im geistlichen Stand gewesen zu sein, unmittelbar aus dem Laienstand auf den bischöflichen Stuhl erhoben wurden. In römischer Zeit hatte die Kirche an den Vorschriften im allgemeinen festgehalten, dass Niemand, der nicht die untern Kirchenämter bekleidet und wenigstens das

---

[1]) Vita Eligii, l. c. „Concilium placuit omnibus ... simul cum regis (Dagoberti) imperio, ut nullus pretio dato ad sacerdotale officium admitteretur.“

[2]) Vita I Balthildis. *Boll.*, Acta Sanct., 26. Januar, II, 740, c. 2. „factum est per eam nutu Dei et exhortantibus bonis sacerdotibus, ut haeresis simoniaca, quae pravo usu maculabat tunc Dei ecclesiam, ita ut dando praemia contra ordinem episcopatus acciperet, ut praefata domna Balthildis hoc impium nefas prohiberet, ut nullum praemium pro percipiendis sacris gradibus omnino intercurreret.“

[3]) *Fredegarii* Chron., c. 60: „Cum omnis justitiae quam prius dilexerat, esset oblitus, cupiditatis instinctu rebus ecclesiarum et leudibus sagaci desiderio vellet omnibus undique spoliis novos implere thesauros.“

30. Lebensjahr vollendet habe, Bischof werden solle.[1]) Doch kamen hiervon allerdings schon frühe Ausnahmen vor. Im Anfang des 6. Jahrhunderts ermahnte Papst Felix II. den Bischof Cäsarius von Arles, darüber zu wachen, dass kein Laie, bevor er als Geistlicher sich erprobt habe, zum Bischof geweiht werde.[2]) Im fränkischen Reich aber wurde es eine regelmässige Erscheinung, dass hohe Staatsbeamte und einflussreiche Personen um weltlicher Zwecke willen sich um das Bischofsamt bewarben und ohne jede Uebergangszeit, ohne jegliche Vorbereitung durch Bestechung oder Gunst in den geistlichen Stand aufgenommen wurden und gleichzeitig die Consecration zum Bischof empfingen. Zahlreiche Beispiele der Art begegnen uns in den Erzählungen Gregors von Tours.[3]) Die Heiligenleben bieten derartige Fälle seltener dar. Dieselben sind meist nach einem und demselben Schema gearbeitet, nach welchem der Held der Erzählung in jungen Jahren an den Hof des Königs gelangt, dort ein hohes Staatsamt erhält, nach einiger Zeit aber von der Frömmigkeit getrieben der Welt und ihren Bestrebungen den Rücken kehrt und Geistlicher oder Mönch wird. Erst nach Erfüllung aller kirchlichen

---

[1]) Siehe oben I, 127 fg.

[2]) Papst Felix III. an Cäsarius vom 3. Febr. 528 (*Jaffé*, n. 566; *Mansi*, VIII, 666). „...nec laico licere ante probationem fieri sacerdoti."

[3]) Vgl. *Löbell*, a. a. O. Vier königliche Referendarien, die Gregor erwähnt, wurden später Bischöfe; V, c. 46; VIII, c. 39; IX, c. 23; X, c. 31: Ebenso Ursicinus, der Referendarius der Königin Ultrogotha; V, c. 43. Andere Fälle, in denen Laien unmittelbar aus dem Laienstand durch den König auf bischöfliche Stühle gehoben werden, berichtet *Gregor*: Jovinus, rector provinciae, wird Bischof von Usèz; VI, c. 7. Badogisil, der Majordomus König Chilperichs, wird Bischof von Le Mans; VI, c. 9. Innocenz, Graf der civitas Gabalum, wird Bischof von Rhodez; VI, c. 38. Der Laie Nicetius wird Bischof von Aix; VIII, c. 20. Desiderius wird Bischof von Eauze; Gundogisil, Graf von Saintes, Bischof von Bordeaux; VIII, c. 22.

Vorschriften wird er Bischof. Es lässt sich aus diesem den meisten Heiligenleben zu Grunde gelegten Schema nicht schliessen, dass es in allen Fällen so regelmässig hergegangen sei und nicht selten werden mehr Gunst und Simonie den einflussreichen Mann auf den Bischofsstuhl gehoben haben als seine Tugenden, welche die Legende der Nachwelt zu verkünden bestrebt ist.

Wie gegen die Simonie, so waren die Concilien bemüht auch gegen diese Missachtung der kirchlichen Vorschriften einzuschreiten. Das IV. Concil von Arles von 524 hatte in Berücksichtigung des Mangels an Geistlichen, der, wie es scheint, in Folge der Bekehrung der Burgunder zu dem Katholicismus eingetreten war, die Zwischenzeit, welche zwischen dem Eintritt in den geistlichen Stand und der Consecration zum Bischof liegen solle, abgekürzt und auf ein Jahr beschränkt.[1]) Hieran aber hielten das III. und V. Concil von Orléans von 538 und 549 fest. Letzteres schrieb vor, dass innerhalb des Jahres der künftige Bischof von gelehrten und bewährten Männern sorgfältigen Unterricht in der geistlichen Disciplin und den Vorschriften der Kirche erhalten solle.[2]) Ein Bischof, der diesen Vorschriften entgegen bei der Consecration eines Laien mitwirke, werde ein ganzes Jahr vom Amte und der bischöflichen Gemeinschaft suspendirt. In manchen Fällen wurde

---

[1]) Concil von Arles von 524 (*Bruns*, II, 174), c. 2. „Et licet de laicis prolixiora tempora antiqui patres ordinaverint observanda, tamen quia crescente ecclesiarum numero necesse est nobis plures clericos ordinare, hoc inter nos sine praejudicio duntaxat canonum convenit antiquorum, ut nullus metropolitanus cuicumque laico dignitatem episcopatus tribuat."

[2]) III. Concil von Orléans, c. 6; V. Concil, c. 9: „Nullus ex laicis absque anni conversione praemissa episcopus ordinetur, ita ut intra anni ipsius spatium a doctis et probatis viris disciplinis et regulis spiritualibus plenius instruatur."

denn auch diese Bestimmung beobachtet, wie von jenem Herzog Austrapius, dem König Chlothar I. das Bisthum Poitiers versprochen hatte, und der desshalb in den geistlichen Stand trat, um im Falle der Erledigung den Bischofssitz besteigen zu können.[1]) Auch König Guntchram hatte einen Eid geleistet, dass er keinen Laien mehr zum Bischof ernennen werde. Trotzdem vergab auch er gegen Geldgeschenke Bisthümer an Weltliche.[2]) Papst Gregor der Grosse hatte ebenso lebhaft gegen diesen Missbrauch zu eifern, wie gegen die Simonie, setzte aber mit seinen Ermahnungen so wenig hier wie dort eine Reform der Kirche durch.[3])

Ernennung des Nachfolgers durch den Bischof.

Endlich riss noch ein weiterer Missbrauch bei der Besetzung der bischöflichen Stühle ein, der, wenn er auch nicht von so weittragenden Folgen wie die bisher besprochenen war, doch ebenfalls dazu beitrug, das feste Gefüge der kirchlichen Organisation zu lockern und die Kirche zu verweltlichen. Seitdem mit dem bischöflichen Amt äussere Vortheile, Ehre, Rang und Reichthum verbunden waren, musste die Kirche der Gefahr vorzubeugen

---

[1]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 18. „. . . Tempore (Chlothacharii regis) ad clericatum accedens apud Sellense castrum, quod in Pictava habetur dioecesi, ordinatur: futurum ut decedente Pientio antistite, qui tunc Pictavam regebat ecclesiam, ipse succederet.“

[2]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 22. „(Episcopo Helosensi) Desiderius ex laico successit. Cum jurejurando enim rex pollicitus fuerat, se nunquam ex laicis episcopum ordinaturum. Sed quid pectora humana non cogat auri sacra fames?“

[3]) Gregor an Virgilius von Arles von 595 (*Jaffé*, n. 1004; Ep. V, 53; Op. III, 338). „Alia quoque nobis res est valde detestabilis, quod quidam ex laico habitu per appetitum gloriae temporalis, defunctis episcopis, tonsurantur et fiunt subito sacerdotes . . . Qua de re necesse est, ut vestra fraternitas . . . filium nostrum Childebertum regem admonere studeat ut hujus peccati maculam a regno suo funditus repellat.“ Siehe ferner die oben S. 67, Note 4 angeführten Stellen.

suchen, dass der Inhaber des bischöflichen Amtes eine Verfügung über die begehrenswerthe und umworbene Nachfolge sich anmaasse. Das Bischofsamt sollte nicht vererblich sein, nicht auf den Todesfall vergeben werden können. Schon das Concil von Antiochia von 341, c. 23, sowie die Apostolischen Canones, c. 76, hatten verboten, dass der Bischof für sich einen Nachfolger bestelle; denn die Kirche Christi könne nicht vererbt werden wie menschliches Gut.[1]) Im Frankenreich jedoch scheint die Sitte ziemlich verbreitet gewesen zu sein, dass der Bischof noch bei seinen Lebzeiten mit Genehmigung des Königs seinen Nachfolger bezeichnete. Gregor von Tours erwähnt mehrere Fälle der Art[2]), ohne die darin liegende Missachtung der kirchlichen Vorschriften hervorzuheben oder auch nur zu bemerken. Im Gegentheil sind es gerade von ihm wegen ihrer Frömmigkeit und Tugenden gerühmte Bischöfe, die sich selbst Nachfolger gaben, wie Tetricus von Langres und Sacerdos von Lyon. Nicht selten mochte das Interesse für das Wohl der Kirche die Bischöfe zu diesem uncanonischen Schritte verleiten. Konnten sie den König durch ihren Einfluss bewegen, einem tüchtigen Geistlichen ihres Klerus im Voraus die Genehmigung zu ertheilen, so war wenigstens die Gefahr beseitigt, dass bei der Erledigung des Bisthums die Wiederbesetzung durch Simonie und andere unrechtmässige

---

[1]) Can. Apost., c. 76: „οὐ γὰρ τὴν τοῦ ϑεοῦ ἐκκλησίαν ὑπὸ κληρονόμους ὀφείλει τιϑέναι.“ — Siehe auch römisches Concil von 465, c. 5 (*Bruns*, II, 284). „... nonnulli episcopatum ... non divinum munus sed haereditarium putant esse compendium et credunt sicut res caducas atque mortales, ita sacerdotium velut legali aut testamentaria jure posse dimitti. Nam plerique sacerdotes in mortis confinio constituti in locum suum feruntur alios designatis nominibus subrogare, ut scilicet non legitima exspectetur electio, sed defuncti gratificatio pro populi habeatur assensu.“

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 18; V, c. 5; VI, c. 15. Vit. Patr., VIII, c. 3.

Mittel erfolgen werde.[1]) Vereinzelt kam es auch vor, dass der Nachfolger noch bei Lebzeiten des Bischofs zum Bischof consecrirt wurde, aber bis zur Erledigung des Bischofssitzes in einem Landsprengel nur die Funktionen eines Archipresbyters versah.[2])

Auf dem V. Concil von Orléans von 549, c. 12, wie auf dem grossen Reichsconcil von Paris von 614 wurde dieser Missbrauch von der Kirche auf das entschiedenste verworfen und bestimmt, dass zu Lebzeiten des Bischofs kein Nachfolger weder von ihm selbst noch von einem andern bestimmt werden, und Niemand nach dem noch besetzten Bischofsstuhle streben solle.[3])

König Chlothar II. erhob diese Vorschrift zu einem Staatsgesetz und erklärte, dass auch der König jeden derartigen Antrag abweisen werde.[4]) Aber trotzdem kam die Bestimmung des Nachfolgers noch bei Lebzeiten des Bischofs immer wieder vor. Machte sich doch der so ge-

---

[1]) In einem andern Falle wagte oder vermochte der Bischof nicht einen Nachfolger zu bezeichnen, aber er richtete ein eindringliches Schreiben an den König, in welchen er ihn feierlich ermahnt, „ut in ecclesia illa non ordinaretur extraneus, non cupidus, non conjugali vinculo nexus, sed ab his omnibus expeditus, qui in solis tantum dominicis laudibus degebat, substitueretur.“ Dalmatius von Rhodez, c. 545. *Gregor. Tur.*, V, c. 47.

[2]) So *Gregor. Tur.*, V, c. 5. „(Mondericus) a rege indultus ac tonsuratus episcopus (ecclesiae Lingonicae) ordinatur sub ea quidem specie, ut dum beatus Tetricus viveret, hic Ternodorense castrum ut archipresbyter regeret atque in eo commoraretur; migrante vero decessore iste succederet.“ Aehnlich war die Stellung des oben erwähnten Austrapius, *Gregor. Tur.*, IV, c. 18. Doch sagt Gregor nicht, dass er zum Bischof geweiht worden wäre, wie *Giesebrecht* in seiner Uebersetzung, I, 173, und *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 205, irrthümlich annehmen.

[3]) c. 3: „Ut nullus episcoporum se vivente alium in loco suo non eligat nec qualiscumque persona illo superstite locum ipsius sub quocumque argumento vel ingenio adoptare praesumat.“

[4]) Edict. c. 2. „...Quod si petierit, ei minime tribuatur.“

rühmte und verehrte Bischof Austregisilus von Bourges, der das Concil von Paris selbst unterschrieben hatte, einer Verletzung dieses Verbots schuldig und bestimmte noch bei Lebzeiten den Sulpicius zu seinem Nachfolger.[1]) Und dieser Sulpicius folgte seinem Beispiel und nahm ebenfalls mit Genehmigung des Königs in seinen letzten Lebensjahren seinen Nachfolger zum Mitbischof an.[2]) Er verletzte damit zugleich das alte Verbot des Concils von Nicäa c. 8, dass in einer Stadt nicht zwei Bischöfe seien, ein Verbot, das freilich auch in andern Ausnahmefällen im Frankenreich nicht strenge beobachtet wurde.[3]) Auch der Bischof Avitus von Clermont (c. 690) ernannte mit Zustimmung König Theuderichs III. seinen Nachfolger Bonitus.[4]) Die Wiederholung des Verbots durch Concilien, wie durch das von Châlon und das von St. Jean de Losne, hatte eben gegenüber den praktischen Interessen der Bischöfe und in einzelnen Fällen wohl auch der Kirche keinen Erfolg, selbst wenn das Concil dem Bischof, der sich einen Nachfolger erwählte, mit Absetzung drohte.[5])

---

[1]) Vita Sulpitii, I, c. 8 (*Mabillon*, Acta, II, 159).

[2]) Vita Sulpitii, II, c. 2 (p. 175). „...petiit sibi a rege socium hujus oneris supportandi. Cui rex praebuit assensum et dedit quem petierat, virum prudentissimum, cui vocabulo est Vulfoledo qui suscepto episcopatu hujus urbis adhuc hodie... regit ecclesiam.“

[3]) *Gregor*, III, c. 17; X, c. 31, § 10. „Theodorus et Proculus jubente beata Chrotechilde regina subrogantur ... rexerunt ecclesiam Turonicam simul annis duobus.“

[4]) Vita Boniti, *Mabillon*, Acta Sanct., III, P. 1, p. 90. „Consentiente ipsi ecclesia Bonitum successorem sedique suae indicavit dignissimum sacerdotem. Missa ab illo ad regem legatio est, ut auctoritate regia electioni Boniti consensum adjiceret.“

[5]) Concil von Châlon, c. 4: „ut duo in una civitate penitus uno tempore non ordinentur nec habeantur episcopi.“ Concil von St. Jean de Losne (*Maassen*, Zwei Synoden, S. 23), c. 6, 16, 22. „Si quis episcopus successorem sibi contra decreta canonum subrogaverit, ipse

II. Die Metropolitanverfassung.

Die Metropolitanverbände im fränkischen Reich.

Die äussere Organisation der Kirche und deren Veränderung in der merowingischen Zeit sind schon in Kap. II, Abschn. II besprochen worden. Eine Auflösung einzelner Metropolitanverbände scheint schon frühe eingetreten zu sein, während wir anderer Seits auch der Vereinigung mehrerer Verbände zu einem einzigen unter dem Metropoliten von Arles begegnet sind.

Die alten Grundlagen der Metropolitanverfassung blieben in der fränkischen Zeit wenig verändert bestehen. In dem Metropolitanverband fanden die Bisthümer, die in römischer Zeit einer oder mehrern Provinzen angehört hatten, eine kirchliche Vereinigung. Sie waren darin zu einer höhern Einheit zusammengefasst. Die Metropolitanverbände gehörten zur verfassungsmässigen Organisation der Kirche. In Folge der Gründung des fränkischen Reichs waren die verschiedenen Metropolitanverbände und Bisthümer des Reichs zu einer fränkischen Landeskirche geworden. Aber das einzige Organ der Landeskirche, die Nationalconcilien, traten so unregelmässig und selten zusammen, dass sie nur in vereinzelten Fällen durch die Uebung der kirchlichen Disciplinargewalt und durch Aufstellung kirchlicher Normen, die in der ganzen Kirche Geltung erhalten sollten, eine eingreifende Thätigkeit ausüben konnten. Weder die Nationalconcilien noch die Landesconcilien waren kräftig genug oder auch nur Willens, um über den Metropolitanverbänden eine einheitliche Organisation der Kirche herzustellen. Schon die fortwährenden, sich wiederholenden und sich kreuzenden Theilungen des Reichs störten den

a proprio gradu decedat mutata vita contemtus." — Von dem Fall, dass dem zur Führung seines Amtes unfähig gewordenen Bischof ein Nachfolger gewählt wird, ist später zu sprechen.

Zusammenhang der Kirchen, wenn sie ihn auch nicht aufhoben, und hinderten jedenfalls die Ausbildung einer engern Verbindung. Die Vereinigung des Reichs in einer Hand trat nur selten ein, währte nur kurze Zeit und bildete gleichsam nur einen Zwischenakt zwischen den vorhergehenden und folgenden Theilungen. Der lose Zusammenhang, den die Bisthümer des fränkischen Reichs in den Nationalconcilien fanden, reichte nicht hin, um eine Einheit der Verfassung und der Verwaltung der Kirche zu begründen. Jedes Organ fehlte, um in den Zeiten, in welchen die Nationalconcilien nicht versammelt waren, eine äussere Gemeinschaft herzustellen. Die Beobachtung der Canones der Concilien, die Durchführung ihrer Entscheidungen war dem guten Willen der Metropoliten und Bischöfe überlassen, sofern nicht der König die Beschlüsse zu Staatsgesetzen erhoben hatte. Die Bischöfe selbst schienen kein Bedürfniss zu haben, dieses Band enger zu knüpfen und eine bessere Organisation der fränkischen Kirche herbeizuführen. Nicht nur dass sie in einzelnen Fällen dem Zusammentritt der Nationalconcilien einen Widerstand entgegenzusetzen suchten[1], auch der schwache Besuch, an dem einzelne der Nationalconcilien litten, zeigte, dass ein grosser Eifer für sie nicht vorhanden war. Der Beschluss, den die Bischöfe des Reichs Königs Guntchram auf dem II. Concil von Mâcon im Jahre 585 fassten, alle drei Jahre ein Landesconcil abzuhalten, scheint überhaupt nicht verwirklicht worden zu sein.[2] Die Bischöfe, die zum grossen Theil durch Gunst und Simonie ihr Amt erworben hatten und nicht kirchliche, sondern rein weltliche Interessen verfolgten, konnten es nicht in ihrem Interesse finden, die Organisation der Kirche zu stärken. Je selbständiger sie ihr Amt führen

[1]) Siehe oben S. 148.
[2]) Siehe oben S. 136.

konnten, je schwächer die kirchliche Aufsicht war, um so leichter konnten sie auf dem Bischofsstuhl jene Ziele verfolgen, um deren Willen sie denselben erkauft oder sich erschmeichelt hatten. Zur Kräftigung des einheitlichen Bandes der fränkischen Kirchen wäre es vor allem nothwendig gewesen, dass die Concilien regelmässig zusammengetreten wären und dass in der Zwischenzeit ein gemeinschaftliches Organ vorhanden gewesen wäre, in dem die Kirche einen Mittelpunkt gefunden hätte. Aber weder die Bischöfe noch die merowingischen Könige waren geneigt, einen der Metropoliten zum Primaten des Frankenreichs zu erheben und einem solchen als dem Haupt der fränkischen Kirche sich zu beugen. Und anderer Seits war die Vereinigung, welche seit der Mitte des 5. Jahrhunderts die gallische Kirche in ihrer Unterordnung unter den römischen Bischof gefunden hatte, seit Chlodovech aufgelöst worden. Unbeschadet der Autorität, welche dem Papste fernerhin als dem ersten Bischof der Christenheit zuerkannt, und der Verehrung, die ihm als dem Nachfolger der Apostel Petrus und Paulus gezollt wurden, hatte er aufgehört ein Organ der Kirche zu sein, dem eine Gewalt zur Aufstellung von kirchlichen Normen oder zur Ausübung der kirchlichen Disciplinargewalt zugekommen wäre. Nach der Verfassung der fränkischen Kirche stand dieselbe sowenig unter dem Bischof von Rom, wie unter dem Patriarchen von Constantinopel oder Jerusalem. Der Papst hatte keine Obergewalt mehr über die fränkischen Bischöfe und Metropoliten auszuüben und er sowenig wie sein Stellvertreter, der Bischof von Arles, bildeten einen Mittelpunkt der Kirche.

So waren thatsächlich die Metropolitanverbände im fränkischen Reich unabhängig von jedem Organ einer höhern kirchlichen Verbindung und standen nur in einem sehr losen Zusammenhang unter einander. Sie bildeten, abgesehen von der in den National- und Landesconcilien

hervortretenden Vereinigung der Bischöfe des gesammten Reichs, den Abschluss der kirchlichen Organisation. Trotzdem zeigt sich nicht, dass innerhalb dieser Verbände eine Entwicklung, die eine straffere Centralisation der kirchlichen Verwaltung zum Ziele gehabt hätte, angebahnt worden wäre. Schon in römischer Zeit war die kirchliche Gewalt, mit welcher der Metropolitanverband und seine Organe gegenüber den einzelnen Bischöfen bekleidet war, nur eine beschränkte. Das wichtigste Organ, die Provinzialsynode, bestand aus den Bischöfen selbst und es lag in den Verhältnissen, dass die Befugnisse, welche die Synode auszuüben hatte, in der Regel und in erster Linie im Interesse des Episcopats ausgeübt wurden. Der Metropolit stand nicht auf einer andern Stufe der kirchlichen Hierarchie wie seine Suffraganbischöfe, er war nur der erste unter seinen Brüdern und hatte die wichtigsten Rechte, die ihm zustanden, nur in Gemeinschaft mit ihnen auszuüben. Im merowingischen Reich wurde aber die kirchliche Gewalt des Metropoliten und der Synode nicht nur nicht gestärkt, sondern an allen Punkten geschwächt. Mehr und mehr lockerte sich die Verbindung und, wie schon seit dem 6. Jahrhundert die Bisthümer am Ober- und Mittelrhein den Metropolitanverband verloren hatten, so scheint seit dem Ende des 7. Jahrhunderts in ganz Austrasien die Metropolitanverfassung in Verfall gerathen zu sein. Sofern wir bei der Dürftigkeit der Nachrichten einen Schluss wagen dürfen, scheinen die Metropoliten selbst keinen Werth mehr auf ihre Metropolitenrechte gelegt zu haben. Wenigstens ist uns keine Mittheilung überliefert, die uns von einer Opposition der Metropoliten gegen die Bischöfe, die sich dem Metropolitanverband entziehen wollten, berichtete. Während im 9. Jahrhundert sich der heftigste Kampf zwischen dem Metropoliten und den Suffraganbischöfen entspinnt, die

sich ihm nicht unterordnen wollen[1]), hören wir aus dem 6. bis 8. Jahrhundert von nichts ähnlichem.

Die äussere Verfassung des Metropolitanverbands blieb zunächst im Frankenreich unverändert. Die Organe des Verbands waren der Metropolit und die Provinzialsynode.

Der Metropolit wurde in derselben Weise erwählt und von dem Könige bestätigt oder auch von dem Könige ernannt, wie jeder Bischof. Nur sollten seiner Wahl sämmtliche Provinzialbischöfe zustimmen, wie denn auch seine Consecration in Anwesenheit sämmtlicher Bischöfe vorgenommen werden sollte.[2]) Die Consecration sollte ein anderer Metropolit vollziehen.[3]) Einen besondern Ehrentitel, durch den die Metropoliten sich von den übrigen Bischöfen unterschieden und sich als eine über den Bischöfen stehende Klasse ausgezeichnet hätten, stand ihnen nicht zu. Sie werden zwar häufig metropolitani genannt oder nennen sich selbst so. Es war dies aber eine einfache Amtsbezeichnung. In den officiellen an sie gerichteten Schreiben der Könige werden sie, wie alle andern Bischöfe, als domni apostolici

Der Metropolit.

---

[1]) Es sei einstweilen nur auf die Streitigkeiten Hincmars von Reims mit dem Bischof von Laon, seinem Suffragan, verwiesen. Vgl. insbesondere Hincmars von Reims Opusculum 55 capitulorum adversus Hincmarum Laudunensem (ed. *Migne*, t. 126, p. 282—494).

[2]) II. Concil von Orléans von 533, c. 7: „metropolitanus episcopus a comprovincialibus episcopis, clericis vel populis electus congregatis in unum omnibus comprovincialibus episcopis ordinetur, ut talis deo propitio ad gradum hujus dignitatis accedat, per quem regula ecclesiae in melius aucta plus floreat."

[3]) III. Concil von Orléans von 538, c. 3. „De metropolitanorum ordinationibus id placuit, ut metropolitani a metropolitanis, omnibus si fieri potest praestutibus comprovincialibus ordinentur, ita ut ipsi metropolitano ordinandi privilegium maneat, quem ordinationis consuetudo requirit. Ipse tamen metropolitanus a comprovincialibus episcopis, sicut decreta sedis apostolicae continent, cum consensu cleri vel civium eligatur."

bezeichnet und angeredet.[1]) Ihr Titel ist einfach episcopus, wie sich am deutlichsten aus den Formeln ergibt, welche königliche Schreiben an sie enthalten (Marculf I, 5. 6).

[1]) Siehe z. B. das obenangeführte Schreiben König Dagoberts an den Metropoliten von Bourges, dessen Anfschrift lautet: „Domno sancto et apostolico domno patri Sulpicio." Dieselben Worte hat die Aufschrift des Schreibens desselben Königs an Bischof Desiderius von Cahors (*Pardessus*, Dipl., II, 82, n. 308). — Auch die Bezeichnung sedes apostolica ist keineswegs den Metropolen vorbehalten gewesen, wie *Friedrich*, Drei Concilien, S. 17, irrthümlich angibt. Vgl. das Schreiben Chlodovechs an die Bischöfe apostolica sede dignissimos (*Bouquet*, IV, 54), das an alle Bischöfe, keineswegs nur an die Metropoliten gerichtet ist. Siehe ferner *Marculf* I, 26; II, 5, u. s. w. Dagegen werden nicht selten in Privatschreiben, Gedichten, u. s. w. die Metropoliten mit ehrenden Namen bezeichnet, ohne dass jedoch einer derselben eine offizielle Geltung in Anspruch nehmen könnte. So nennt Desiderius von Cahors seinen Metropoliten antistes primae sedis (*Bouquet*, IV, 37); Venantius Fortunatus den Metropoliten von Trier archisacerdos (Miscell., III, 13; ed. *Migne*, t. 88, p. 137). Häufig wurden die Metropoliten mit dem Namen patriarcha angeredet. *Gregor. Tur.*, V, c. 21, nennt so den Bischof Nicetius von Lyon, das II. Concil von Mâcon den Bischof Priscus von Lyon (Prooem. *Bruns*, II, 248), Desiderius von Cahors den Sulpitius von Bourges (*Bouquet*, IV, 37). In der Vita Romani wird der Bischof Chelidonius von Besançon, der Gegner des Hilarius von Arles, so bezeichnet (siehe oben I, 480). Ganz vereinzelt wird der Ausdruck archiepiscopus gebraucht. Ueber c. 6 des I. Concils von Mâcon, siehe oben S. 94. Abgesehen hiervon findet sich der Ausdruck nur in der Ueberschrift eines Briefes des Abtes Florianus von Romain Moutier an Nicetius von Trier (*Bouquet*, IV, 67) und in dem früher erwähnten Schreiben der istrischen Bischöfe an Kaiser Mauritius von 591 („Galliarum archiepiscopi vicini sunt", *Mansi*, X, 466). Dass die zu dem griechischen Kaiserreich gehörigen Bischöfe Istriens und Oberitaliens den im Orient gebräuchlichen Ausdruck auf die fränkischen Metropoliten anwenden, ist nicht auffallend; kann aber für den Gebrauch des Ausdrucks im Frankenreich nicht angeführt werden. Die Ansicht, die auch noch von *Hinschius* (Kirchenrecht, II, 27) getheilt wird, dass ein Bischof, welcher das Pallium erhalten, auch in merowingischer Zeit archiepiscopus geheissen habe, ist unrichtig. Weder die Bischöfe von Arles noch der Bischof Syagrius von Autun werden jemals so

Dagegen gebührte, wie es ja auch selbstverständlich ist, den Metropoliten auf den Concilien der Vorrang vor den übrigen Bischöfen. Sie hatten zuerst die Concilsakten zu unterschreiben, wie schon früher dargelegt wurde (s. oben S. 101.) Nur in wenigen Ausnahmefällen wurde diese Regel nicht beobachtet.

Das wichtigste Recht und die wichtigste Pflicht der Metropoliten bestand in der Berufung und Leitung der Provinzialsynoden. Die ältere Vorschrift, dass jährlich zweimal die Provinzialsynode zusammentreten solle, die schon früher durchbrochen worden war, wurde jetzt allgemein dahin beschränkt, dass nur einmal im Jahre der Metropolit die Synode zu berufen habe. [1])

Berufung der Provinzialsynoden.

Den Ort, an welchem die Synode gehalten werden sollte, hatte der Metropolit zu bestimmen und hierbei darauf Rücksicht zu nehmen, dass die Bischöfe denselben leicht erreichen können. Nur wenn körperliche Schwäche oder eine andere wichtige Ursache ihn hindern, seine Bischofsstadt zu verlassen, solle er berechtigt sein, die Synode dahin zu berufen. [2]) Hatte er während zwei Jahren trotz der Ermahnungen der Bischöfe und ohne durch

genannt. — In den Concilsakten unterzeichnen die Metropoliten meist episcopi; in einzelnen Fällen jedoch auch metropolitani, so z. B. auf dem III. Concil von Orléans von 538 und dem Concil von Bordeaux aus der Zeit Childerichs II.

[1]) II. Concil von Orléans, c. 2; III. Concil von Orléans, c. 1; IV. Concil von Orléans, c. 37; V. Concil von Orléans, c. 23; Concil von Eauze, c. 7 (*Friedrich*, Drei unedirte Concilien, S. 71); II. Concil von Tours, c. 1. Nur das letztere Concil erneuert die alte Vorschrift eines zweimaligen Zusammentretens, fügt aber hinzu: „si necessitas sicut hactenus inevitabilis praepedierit, vel semel in anno . . “

[2]) III. Concil von Orléans, c. 1. „. . . quod si illum infirmitas aut necessitas certa tenuerit, ut ad alium constitutum locum adesse non possit, ad suam civitatem suos evocet fratres.“ — II. Concil von Tours c. 1.

Krieg u. s. w. gehindert zu sein, es versäumt, die Synode zu berufen, so solle er zur Strafe während eines ganzen Jahres keine Messe lesen dürfen.[1]) Die Bischöfe waren verpflichtet, auf der Synode zu erscheinen und verfielen, wenn ihr Ausbleiben nicht durch eine genügende Entschuldigung gerechtfertigt war, einer Kirchenstrafe.[2])

Bis in das 7. Jahrhundert war die Genehmigung des Königs zum Zusammentritt der Provinzialsynode nicht erforderlich.[3]) Es ergibt sich dies zunächst daraus, dass bei keiner einzigen Provinzialsynode, von der wir Kenntniss haben, der königlichen Genehmigung gedacht wird[4]), wäh-

---

[1]) III. Concil von Orléans, c. 1.

[2]) II. Concil von Orléans, c. 1; III. Concil, c. 1; V. Concil, c. 18; Concil von Eauze, c. 7; II. Concil von Tours, c. 1. — Nach dem III. Concil von Orléans sollen sie während eines Jahres keine Messe lesen dürfen, nach dem V. Concil während 6 Monate; nach den Concilien von Eauze und Tours dagegen bis zur nächsten Synode von der Gemeinschaft der Bischöfe ausgeschlossen sein. — Auch das Verlassen der Synode vor Schluss derselben war mit Strafe bedroht; V. Concil von Orléans, c. 18.

[3]) Die herrschende Ansicht, welche zwischen National- und Landesconcilien und Provinzialsynoden nicht unterscheidet, nimmt das Gegentheil an. *Planck*, a. a. O., S. 128 fg.; *Rettberg*, Kirchengeschichte, II, 623; *Waitz*, II, 517; *de Lezardière*, II, 264; *Richter-Dove*, S. 53.

[4]) Es sind uns allerdings nur die Akten einer einzigen Provinzialsynode erhalten, der von Eauze von 551, deren Beschlüsse zuerst von *Friedrich* (Drei Concilien, S. 69 fg.) veröffentlicht worden sind. Dagegen werden von Gregor von Tours mehrere Provinzialsynoden erwähnt, IV, c. 26; V, c. 37; VI, c. 38, 39; IX, c. 37, 41; X, c. 8. Von einer Erlaubniss des Königs ist nirgends die Rede. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass die in IV, c. 26, erwähnte Provinzialsynode, die der Bischof von Bordeaux zu Saintes abhielt und welche den Bischof Emerius von Saintes seines Amtes entsetzte, ohne das Vorwissen des Königs abgehalten wurde. Die Concilien, welche Bestimmungen über die Provinzialsynoden enthalten, geben nicht den geringsten Anhalt zur Annahme, dass die königliche Erlaubniss nothwendig gewesen sei, während z. B. das II. Concil von Mâcon, das die

rend bei den National- und Landesconcilien in der Regel ausdrücklich erwähnt wird, dass sie auf Befehl oder mit Erlaubniss des Königs zusammengetreten seien. Unmittelbaren Beweis für die obige Behauptung liefert aber das II. Concil von Tours von 567, das bestimmte, dass selbst ein königlicher Befehl für den Bischof kein genügender Entschuldigungsgrund sei, um der von dem Metropoliten berufenen Provinzialsynode fern zu bleiben. Es bedarf keiner weitern Erörterung, dass das mit Genehmigung des Königs versammelte Reichsconcil einen derartigen Beschluss nicht hätte fassen können, wenn auch zu Provinzialconcilien königliche Erlaubniss nothwendig gewesen wäre. Der betreffende Canon hat nicht den Fall im Auge, dass der König überhaupt zum Zusammentritt einer Provinzialsynode seine Genehmigung nicht ertheilt — hiervon ist keine Rede — sondern dass ein einzelner Bischof durch einen speziellen königlichen Auftrag oder ein Verbot an dem Besuch der Provinzialsynode gehindert zu sein behauptet. [1])

Der Anspruch, auch den Zusammentritt von Provinzialsynoden von königlicher Erlaubniss abhängig zu machen, ward erst von König Sigibert III. (638—656) erhoben. Das Hauptland desselben war Austrasien, doch hatte er auch ausgedehnte Gebietstheile im südlichen und mittlern Gallien. Poitou, Auvergne, Quercy, die Provence wie Marseille scheinen zu seinem Reiche gehört zu haben, ohne dass wir im Stande wären, die Grenzen dieser vom Hauptland getrenn-

---

regelmässige Berufung eines Landesconcils anordnet, dieselbe von der königlichen Zustimmung abhängig macht.

[1]) II. Concil von Tours, c. 1: „... sine cujuslibet excusatione personae, id est regiae vel privatae ... neque per impedimentum ordinationis regiae neque sub occasione utilitatis aut causae propriae debeat a concilio seperari... Non debet spirituali operi etiam regalis praeferri praeceptio ... neque debet terrenae conditionis actio vel persona terrere quos Christus spe crucis armavit.“

ten Gebietstheile genauer anzugeben.[1]) Schon oben ist erwähnt worden, dass im Jahre 629 von dem Vater Sigiberts, Dagobert, der frühere Schatzmeister des Königs, Desiderius, zum Bischof von Cahors ernannt worden war, der als solcher zu dem Metropolitanverbande von Bourges gehörte. Metropolit von Bourges war seit 644 Wulfoledus. Als derselbe nun eine Provinzialsynode nach einer im Gebiete König Sigiberts liegenden Stadt ausgeschrieben und der König hiervon Kunde erhalten hatte, so verbot letzterer den zu seinem Reich gehörenden Bischöfen der Provinz, die Synode zu besuchen, und bestimmte, dass überhaupt ohne seine Erlaubniss keine Synode in seinem Gebiete abgehalten werden dürfe. Er habe diesen Beschluss in Uebereinstimmung mit den Grossen seines Reichs gefasst, sei aber gern bereit, späterhin zur Abhaltung einer Provinzialsynode seine Genehmigung zu ertheilen.[2]) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Sigibert zu diesem Verbot veranlasst wurde durch den Umstand, dass der Metropolitanverband von Bourges nur zum Theil seinem Reiche zugehörte, während ein Theil der Suffraganbischöfe unter König Chlodovech II. standen, und

---

[1]) Vgl. *Bonnell*, S. 104; *Digot*, III, 194; *Fredegar.*, Chron., c. 76.

[2]) *Pardessus*, II, 82, n. 308. Es handelt sich nicht, wie allgemein angenommen wird, um ein National- oder Landesconcil, sondern um ein Provinzialconcil. „... cognovimus quasi vocari vos ab Wefoledo episcopo synodali concilio Kal. Septemb. in regno nostro, ignoramus in quo loco, una et reliquos fratres comprovinciales vestros debeatis conjungere." Das vom König gegebene Verbot erscheint als eine Aenderung des bisher bestandenen Rechts: „nobiscum nostris proceribus convenit, ut sine nostra scientia synodale concilium in regno nostro non agatur." Das Schreiben enthält keinen Tadel wegen Uebertretung eines schon vorhandenen Verbots, sondern verkündet für die Zukunft ein neues Verbot. Künftighin sollen überhaupt keine Synoden, auch keine Provinzialsynoden mehr ohne Erlaubniss des Königs abgehalten werden. — Die Irrthümer und Willkührlichkeiten, deren sich *Fehr*, a. a. O., S. 67, bei Besprechung dieses Schreibens schuldig macht, bedürfen keiner Wiederlegung.

dass er verhindern wollte, dass in seinem Gebiete fremde Bischöfe, oder dass seine Bischöfe auf einem ausserhalb seines Reichs abgehaltenen Concil zusammenkommen. Auch in frühern Zeiten war es geschehen, dass Könige ihren Bischöfen den Besuch ihrer Provinzialsynoden, die ausserhalb ihres Theilreichs gehalten wurden, erschwerten.[1])

Ob das Verbot König Sigiberts aufrecht erhalten wurde und in das fränkische Staatskirchenrecht überging, oder ob es nur eine vorübergehende Bedeutung hatte, lässt sich nicht entscheiden, da uns aus den nächsten hundert Jahren keine nähere Nachricht über eine abgehaltene Provinzialsynode überliefert ist.[2])

Befugnisse der Provinzialsynoden.

Die wichtigsten Funktionen der Provinzialsynoden bestanden in der Einschärfung alter und Aufstellung neuer kirchlicher Vorschriften und in der Ausübung der Disciplinargewalt. In wie weit die kirchlichen und staatlichen Normen über die von der Kirche gehandhabte Disciplinargewalt sich in der merowingischen Zeit verändert haben, die Bedeutung, welche der Disciplinargewalt der Kirche in dieser Zeit für das Rechtsleben des Volkes zukam, ihr Verhältniss zur staatlichen Gerichtsbarkeit — alles dies wird später im Zusammenhang zur Darstellung zu bringen sein. Hier an dieser Stelle muss nur hervorgehoben werden, dass

---

[1]) III. Concil von Orléans, c. 1. Bischöfe, die ohne genügende Entschuldigung auf der Provinzialsynode nicht erscheinen, verfallen der kirchlichen Strafe. „. . .qui (episcopi) tamen et hanc excusationem sibi noverint esse sublatam, si absentiam suam divisione sortis crediderint excusandam."

[2]) Im 9. Jahrhundert bedurfte auch der Zusammentritt der Provinzialsynoden der königlichen Genehmigung. Concil von Paris vom 6. Juni 829, c. 26 (*Mansi,* XIV, 555). Concil von Meaux vom 17. Juni 845, c. 32. „. . . ut principes . . . per singulas provincias saltem bis aut semel in anno a metropolitanis et dioecesanis episcopis synodice conveniri concedant" (*Mansi*, XIV, 826).

auch der Metropolit, wenn er gleich Vorsitzender der Synode war, doch ebenfalls ihrer Disciplinargewalt unterlag, wie denn sogar der Vicar des Papstes, der Bischof Sapaudus von Arles, von einem seiner Suffraganbischöfe vor der Provinzialsynode angeklagt wurde und vor ihr sich verantworten musste.[1]) Das V. Concil von Orléans von 549 bestimmte ausdrücklich, dass jeder Bischof das Recht habe, vor der Provinzialsynode eine Klage gegen den Metropoliten anzubringen, der sich deren Entscheidung zu unterwerfen habe. Nur solle er vorher zweimal den Metropoliten ermahnt haben, ohne von ihm Befriedigung erhalten zu können.[2])

Der Oberaufsicht und der Disciplinargewalt der Provinzialsynode unterlag die gesammte bischöfliche Verwaltung. Vor der Synode konnte gegen den Bischof Klage erhoben werden, von jedem Spruche des Bischofs konnte an die Synode Berufung eingelegt werden, die Synode selbst konnte auch ohne Klage unmittelbar gegen den Bischof wegen Uebertretung der kirchlichen Vorschriften einschreiten.

Verfall der Institution der Provinzialsynoden.

Hätte die Provinzialsynode die ihr in der Verfassung der Kirche angewiesene Funktion erfüllen können, so wäre

---

[1]) Papst Pelagius I. an König Childebert, c. 557 (*Jaffé*, n. 630; *Mansi*, IX, 736). Der Papst beklagt sich heftig darüber, dass sein Stellvertreter, der kraft päpstlichen Privilegs den Primat der fränkischen Kirche führe, der Synode sich zu verantworten habe. „. . .(Sapaudum) ad petitionem episcopi ab ipso ordinati in judicium sequentis civitatis episcopi . . .judicandum juberetis occurrere."

[2]) c. 17. „Si metropolitanus a quocumque comprovinciali episcopo bis fuerit in causa propria appellatus et eum audire distulerit, ad proximum synodum quae constituetur, negotium suum in concilio habeat licentiam exercendi, et quidquid pro justitia a comprovincialibus suis statutum fuerit, studeat observare." — II. Concil von Clermont, c. 16.

die Kirche vor jenem tiefen Verfall behütet gewesen, in welchen sie im 7. und 8. Jahrhundert gerieth. Aber die Bischöfe, die zum grössten Theil in unkirchlicher Weise das Amt erlangt hatten, um unkirchliche Zwecke zu verfolgen, waren wenig geeignet, über sich selbst eine strenge Aufsicht zu führen und dem einzelnen Genossen gegenüber die kirchliche Disciplin aufrecht zu erhalten, die sie alle mehr oder weniger mit Füssen traten. Mit dem Verfall des Episcopats musste auch die Provinzialsynode in Verfall gerathen. Der Metropolit, dem die Synode nur eine geringe Handhabe bot, seine weltliche Macht zu erweitern und seine Bestrebungen nach Reichthum und politischem Einfluss zu fördern, beachtete die ihm obliegende Pflicht nicht, da er kein Interesse daran hatte, das darin enthaltene Recht auszuüben. Da die Provinzialsynode aber nur auf seine Berufung hin zusammentreten konnte, so fehlte es an einem kirchlichen Organ, das ihn zur Erfüllung seiner Pflicht hätte anhalten können. Schon frühe wurden Klagen laut, dass die kirchlichen Vorschriften über die Provinzialsynoden in Vergessenheit gerathen seien. Zur Zeit des burgundischen Reichs im Anfang des 6. Jahrhunderts hatte sich schon der Papst veranlasst gesehen, bei Avitus von Vienne darauf zu dringen, dass regelmässige Berufungen der Synoden stattfänden.[1]) Im fränkischen Reich war es nicht besser geworden, wie die häufigen Wiederholungen der canonischen Vorschriften auf den Reichsconcilien zeigen. Gregor der Grosse ermahnte die fränkischen Bischöfe auf das dringendste, wenigstens einmal im Jahre zu einer Provinzialsynode zusammen zu kommen, wenn die alte Vorschrift der zweimaligen Versammlung im Jahre nicht ausführbar sei. Der Verfall der Synodaleinrichtung ziehe den Verfall der kirchlichen Disciplin nach

[1]) Siehe I, 567.

sich. Denn die Furcht vor der Untersuchung und dem Urtheil der Synode hindere gar manche Uebertretung, manche Uebelthat, welche durch die Liebe zur Gerechtigkeit nicht gehindert werden. [1])

Indessen auch diese Ermahnungen, wie die übrigen des Papstes, hatten wenig Erfolg. Nur ganz vereinzelte Notizen über Provinzialsynoden sind aus dem 7. Jahrhundert erhalten und, wenn auch die bekannte Schilderung der kirchlichen Verhältnisse des Frankenreichs, welche Bonifatius im Jahre 742 an den Papst Zacharias einsandte und nach welcher seit mehr als 80 Jahren keine Synode im fränkischen Reich abgehalten sein sollte [2]), eine starke Uebertreibung enthält, da uns mehr als eine Synode aus den letzten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts bekannt ist, so beweist sie doch, dass eine lebenskräftige Entwickelung des Synodalinstituts während dieser Zeit nicht stattgefunden hat.

Befugnisse der Metropoliten und der Provinzialbischöfe bei Besetzung der bischöflichen Stühle.

Die zweite wichtige Funktion, welche der Metropolit und die Provinzialbischöfe nach der Verfassung der Kirche zu erfüllen hatten, bestand in der Mitwirkung bei der Besetzung der bischöflichen Stühle. Die Bischöfe waren in der Kirche die herrschende Aristokratie geworden, in deren Hand es lag, ob die Kirche die ihr gestellte religiöse und civilisatorische Aufgabe erfüllen oder in Kraftlosigkeit und

---

[1]) Gregor an Syagrius von Autun, Aetherius von Lyon, u. s. w. (*Jaffé*, n. 1263; Ep. IX, 106; Op. VIII, 137). „Quia de habendo bis in anno concilio patrum sit regulis statutum, non latet. Sed ne forte aliqua implere hoc necessitas non permittat, semel tamen in anno sine excusatione aliqua decernimus congregari, ut exspectatione concilii nihil pravum, nihil praesumatur illicitum. Nam plerumque etsi non amore justitiae, metu tamen examinis abstinetur ab hoc quod omnium notum est, posse displicere judicio.“

[2]) *Jaffé* (Bibliotheca Rer. Germ., III, 1866), Monument. Mogunt., n. 42, p. 112. „Franci enim... plus quam per tempus LXXX annorum synodum non fecerunt.“

Verfall gerathen sollte. Die fränkischen Könige hatten von Anfang diese grosse Bedeutung des Bischofsamtes erkannt. Von Chlodovech an behielten sie sich vor, das entscheidende Wort bei Besetzung der Bischofsstühle zu sprechen. Die alten Normen der Kirche blieben formell bestehen; aber der Schwerpunkt war verlegt. Nach wie vor fanden die Wahlen des Bischofs durch Klerus und Gemeinden statt; nach wie vor bedurfte die Wahl der Zustimmung des Metropoliten und der Provinzialbischöfe, nach wie vor sollte der Bischof von dem Metropoliten oder einem von ihm beauftragten Bischof in Anwesenheit mehrerer Provinzialbischöfe consecrirt werden.[1]) Aber der Wille des Königs war für die Wahl des Klerus und der Gemeinde entscheidend, wie für die Zustimmung des Metropoliten und der Bischöfe der Provinz. Die ihnen zustehende Befugniss hatte ihre wesentliche Bedeutung verloren; denn sie konnten gegen den Willen des Königs ihre Zustimmung nicht versagen, sie konnten gegen den Willen des Königs Niemanden zum Bischof erheben. Schon um die Mitte des 6. Jahrhunderts reichte der Wille des Königs hin, um die strenge Vorschrift der Kirche, dass nur der Metropolit die Consecration vornehmen darf, ausser Acht zu setzen.[2])

---

[1]) Die Canones der Concilien, welche diese Vorschriften wiederholen, sind schon früher angegeben worden. Siehe oben S. 183 fg.

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 26. „Decretum regis Chlothacharii (I.) habuerat, ut absque metropolitani consilio benediceretur.“ Siehe oben S. 180 fg. Auf Anordnung des Königs Sigebert II. hatte der Metropolit von Reims den Bischof des vom König neugegründeten, von der Diöcese Chartres losgerissenen Bisthums Chateaudun, dessen Gebiet zu dem Metropolitanverband von Sens gehörte, consecrirt. Das IV. Concil von Paris von 573 stellte ihn darüber heftig zur Rede, will jedoch von einer kirchlichen Strafe absehen. „Et licet secundum prisca beat. patrum decreta potuit hujusmodi excessus in vestra injuria acrebius coerceri, sed nos caritatis jura servantes etc. . .“ (*Mansi*, IX, 866).

Und der Metropolit wagte dagegen nicht Einsprache zu erheben, so lange der König lebte. Erst nach seinem Tode glaubte die Provinzialsynode das Recht wieder herstellen und den Bischof, der so gröblich die Verfassung der Kirche verletzt habe, absetzen zu können. Mit schweren Strafen mussten aber die Bischöfe dafür büssen, dass sie es gewagt hatten, das Gebot des verstorbenen Königs zu missachten, dass sie versucht hatten, die Vorschriften der Kirche gegen den Willen des unumschränkten Herrschers wieder zur Geltung zu bringen. Den Willen des Königs gegenüber verwandelt sich das Recht der Zustimmung zu der Wahl des Klerus und der Gemeinde in die Pflicht, den vom König ernannten oder bestätigten Bischof zu consecriren und in sein Amt einzuführen. Der König zeigt dem Metropoliten an, dass er in seiner Sorge für das Wohl der Kirche nach Berathung mit den weltlichen und geistlichen Grossen seines Hofes beschlossen habe, dem Genannten das Bischofsamt zu übertragen. Demgemäss ordne er an, dass der Metropolit in Gemeinschaft mit den Provinzialbischöfen die Consecration[1]) vorzunehmen habe. Selbst der Tag der Consecration ward von dem König bestimmt.[2])

---

[1]) König Dagobert an Sulpicius von Bourges (*Pardessus*, Dipl., II, 7, n. 251). „... ideo cognoscite taliter decrevisse, ut in civitate Caturca ... (Desiderius) honorem episcopatus ... debeat accipere ... Praesentes apices ... almitati vestrae studuimus destinare petentes, ut ad eum benedicendum properare debeatis et literas ad comprovinciales fratres vestros dirigatis, ut et illi adesse debeant." — *Marculf* I, 5 (*de Rozière*, n. 517). „... de successore (des verstorbenen Bischofs) sollicitudine congrua una cum pontificibus vel proceribus nostris plenius tractantes decrevimus inlustri viro ... illo in ipsa urbe pontificiam ... committere dignitatem ... Ordinamus ut cum adunatorum caterva pontificum ... ipsum benedicere vestra industria studeat ..." Aehnlich *Marculf* I, 6 (*de Rozière*, n. 518).

[2]) Dagobert an Sulpicius von Bourges. „... ut canonice et juxta apostolicam institutionem sub vestri praesentia in sancta Paschali

Der verfassungsmässige Einfluss, welchen der Metropolit und die Bischöfe der Provinz auf die Bestellung der Bischöfe ausüben sollten, war demnach durch das königliche Bestätigungsrecht, das häufig genug den Charakter eines Ernennungsrechts angenommen hatte, beseitigt. Die Befugniss hatte ihren Inhalt und ihren Werth verloren und war, mehr noch wie das Wahlrecht des Klerus und der Gemeinde, zum leeren Schein geworden. Zwar wurde noch mehrfach von den Concilien die Verpflichtung der Provinzialbischöfe ausgesprochen, der Berufung des Metropoliten, zur Consecration eines Bischofs der Provinz anwesend zu sein, Folge zu leisten.[1]) Aber es muss dahingestellt bleiben, in wie weit die Provinzialbischöfe dieser Verpflichtung nachkamen.

Andere Befugnisse der Provinzialsynode und des Metropoliten kommen in Wegfall.

Die anderweitigen Befugnisse, welche die ältern Canones den Provinzialsynoden und den Metropoliten zuerkannt hatten, scheinen in dem merowingischen Reiche nicht mehr anerkannt, vielleicht nicht mehr in Anspruch genommen worden zu sein. Zur Errichtung von neuen Bisthümern gehörte früher ein Beschluss der Synode.[2]) Wir sahen, dass die Könige einseitig aus eigner Machtvollkommenheit ein Bisthum errichteten, um die kirchlichen Grenzen mit den Grenzen des Reichs in Uebereinstimmung zu bringen. Nur die Versuche, auch nach den Grenzen der Theilreiche die Bisthümer abzugrenzen und zu diesem Zweck neue Bisthümer zu gründen, scheiterten.[3]) Von Versetzungen der

---

solemnitate pontificali benedictione debeat esse consecratus"; d. h. am Sonntag nach Ostern. Siehe *Mabillon*, Annales Ord. Benedict. (1703), I, 345.

[1]) II. Concil von Orléans, c. 1. „Id ergo est constitum ut nullus episcoporum admonente metropolitano episcopo nisi certa taedii causa detentus ad concilium vel ordinationem consacerdotis venire penitus ulla excusatione detrectet." — III. Concil von Orléans, c. 3.

[2]) Siehe I, 410.

[3]) Siehe oben S. 100 fg.

Bischöfe von einem fränkischen Bisthum auf ein anderes ist in dieser Zeit kein Beispiel überliefert. Wohl aber kam es in dem 6. Jahrhundert mehrfach vor, dass Bischöfe burgundischer und westgothischer Städte, die vertrieben nach dem Frankenreich kamen, erledigte Bisthümer von den Königen erhielten.[1]) Nirgends ist davon die Rede, dass hierzu die nach den alten Canones nothwendige Zustimmung der Synode eingeholt worden wäre.[2])

An der Verwaltung eines erledigten Bisthums ist in der merowingischen Periode weder der Metropolit noch die Provinzialsynode betheiligt. Die früherhin ihnen zugesprochenen Rechte werden nicht mehr erwähnt.[3])

Die Veräusserung von Kirchengut war früher an die Zustimmung des Metropoliten oder der Provinzialsynode gebunden.[4]) Noch die Concilien von Agde von 506 und

---

[1]) Aprunculus von Langres flüchtet nach Clermont und wird dort Bischof. *Gregor. Tur.*, II, c. 23; Quintianus von Rhodez wird nach ihm Bischof von Clermont, II, c. 36; III, c. 2. Fronimius von Agde wird Bischof von Vence, IX, c. 24. Die beiden burgundischen Bischöfe Theodorus und Proculus werden auf Befehl der Königin Chrotechildis Bischöfe von Tours, X, c. 31, § 10. In allen diesen Fällen ist nur von dem Befehl des Königs, nicht von einem Beschluss der Synode die Rede.

[2]) Siehe I, 411 fg.

[3]) Siehe II. Concil von Orléans, c. 6; V. Concil von Orléans, c. 8; V. Concil von Paris, c. 7. — *Gregor. Tur.*, IV, c. 5. Vgl. I, 416 und weiter unten. Auf eine an ihn gerichtete Anfrage hatte Papst Gregor dem Metropoliten von Lyon erwidert, dass während einer geistigen Krankheit eines Suffraganbischofs ihm als dem Metropoliten das Recht zustehe, kirchliche Weihen im Nothfall vorzunehmen. „Ordinationes presbyterorum vel diaconorum seu alterius ordinis, si fieri in eadem ecclesia causa poposcerit, fraternitati tuae noveris reservandum“ (vom Nov. 602. *Jaffé*, n. 1489; Ep. XIII, 5; Op. VIII, 371). Das V. Concil von Orléans hat dagegen für den Fall der Erledigung eines Bisthums ausdrücklich vorgeschrieben „ut ... nullus episcopus ... ordinare clericos aut altaria audeat consecrare.“

[4]) Siehe I, 237, 412.

von Epao von 517 hatten diese Bestimmung aufrecht erhalten, indem das erstere die Mitwirkung von zwei oder drei Provinzialbischöfen, das zweite die Genehmigung des Metropoliten bei einem Verkauf von Kirchengut durch den Bischof verlangt.[1]) Noch im Jahre 533 wurde Bischof Contumeliosus von Riez von dem Concil von Marseille zu einem Ersatz aus seinem eignen Vermögen verurtheilt, weil er mehrere der Kirche gehörige Häuser ohne Zustimmung der Provinzialbischöfe veräussert hatte.[2]) Die fränkischen Concilien dagegen, welche mehrfach Vorschriften über Veräusserung von Kirchengut theils wiederholen, theils neu aufstellen, erwähnen nirgends der Mitwirkung des Metropoliten oder der Provinzialbischöfe.[3])

Im 5. Jahrhundert war die Befugniss des Metropoliten, die ihm untergebenen Bisthümer zu visitiren, allgemein anerkannt. Häufig wird uns von ihren Visitationsreisen berichtet.[4]) Im burgundischen Reich finden wir den Metropoliten Avitus von Vienne mehrfach in den zur Kirchenprovinz

---

[1]) Concil von Agde, c. 7; von Epao c. 12.

[2]) „Et quia multas domus ecclesiae Regensis absque ratione contra canonum statuta sine concilio sanctorum antistitum perpetuo jure distraxit, hoc s. episcopis visum est, ut quidquid supradictae ecclesiae constiterit injuste ab ipso alienatum, facta ratione ad vicem de ejus substantia compensetur“ (*Hefele*, Conciliengeschichte, II, 752).

[3]) III. Concil von Orléans, c. 13, 23; IV. Concil von Orléans, c. 9, 11; Concil von Reims, c. 13, 22; Concil von Clichy, c. 15, 25. — Urkunden über Verkauf von Kirchengut, der im allgemeinen verboten war und nur ausnahmsweise vorkommen konnte, sind aus dieser Zeit nicht erhalten; ebensowenig Formeln dafür. Tauschgeschäfte konnte der Bischof schon nach dem Concil von Epao, c. 12, ohne Mitwirkung des Metropoliten abschliessen. Eine königliche Bestätigung eines Gütertauschs zwischen dem Bischof Mummolenus von Noyon und dem Abt Bertinus des Klosters Sithiu (St. Bertin) aus dem Jahre 662 bei *Pertz*, Dipl., I, 35.

[4]) Siehe I, 420.

gehörigen Bisthümern auf seinen Visitationsreisen Kirchen einweihen.[1]) Von fränkischen Metropoliten hören wir nicht ein einziges Mal, dass sie in den Bisthümern ihrer Provinz Visitationen abgehalten oder auf die Verwaltung derselben einen unmittelbaren Einfluss ausgeübt hätten. Weder in den Concilsbeschlüssen noch in den zahlreichen, mehr oder weniger glaubwürdigen Lebensbeschreibungen von Metropoliten ist hierüber eine Andeutung erhalten. Die Befugniss hierzu ist in Wegfall gekommen, jedenfalls ist kein Gebrauch davon gemacht worden.[2])

Endlich sollte nach der Vorschrift des Papstes Hilarus von 461 der Metropolit allein berechtigt sein, den Geistlichen, welche die Provinz verlassen wollen, die Erlaubniss hierzu zu ertheilen.[3]) Auch dieses Recht wurde im fränkischen Reich von den Metropoliten nicht ausgeübt. Der Bischof allein ist es, der die Erlaubniss zu Reisen, ohne Unterschied, ob es sich nur um ein Verlassen der Diöcese oder der Provinz handelt, ertheilt.[4])

---

[1]) Siehe *Rilliet de Candolle* in den Mémoires et Documents publ. par la Société d'histoire de Génève, XVI, 29.

[2]) In Veranlassung der in dem Kloster der heiligen Radegunde zu Poitiers ausgebrochenen Unruhen schritt der Metropolit Gundegisil von Bordeaux ein, wie *Gregor. Tur.*, IX, c. 41 sagt: „eo quod hujus urbis metropolis esset"; aber nicht er allein, sondern in Gemeinschaft mit den Provinzialbischöfen; die Provinzialsynode, war es, welche die Sache in die Hand nahm. Die Provinzialsynode verhängte über die aufrührerischen Nonnen den Bann, wie der Metropolit auch im Namen derselben die auf die Angelegenheit bezüglichen Schreiben erliess. „Gundegisilus autem cum has a communione suspensas cum caeteris ...reliquisset episcopis, epistolam ex suo fratrumque praesentium nomine conscripsit." Es handelt sich hier also nicht um eine Visitation des Metropoliten.

[3]) Siehe I, 420 fg.

[4]) Die zahlreichen Concilienbeschlüsse, welche vorschreiben, dass jeder Geistliche und Mönch zu Reisen ausserhalb der Diöcese einer bischöflichen Erlaubniss bedürfe, erwähnen niemals, dass diese Erlaub-

Es ergibt sich, dass nach allen Richtungen hin die Befugnisse der Metropoliten und der Provinzialsynoden in Wegfall gekommen, beschränkt oder in ihrer Bedeutung und Wirksamkeit ausserordentlich abgeschwächt worden sind. Die Unterordung der Bischöfe unter den Metropoliten und die Provinzialsynode, die im Laufe des 5. Jahrhunderts weit ausgedehnt worden war, wird im 6. und 7. Jahrhundert im Frankenreich mehr und mehr eingeengt. Der Metropolitanverband hat seine Kraft verloren. Soviel wir zu erkennen vermögen, gaben die Metropoliten ohne Kampf die wichtige Stellung, die sie früher eingenommen, auf. Die Aufsicht, welche die Metropoliten und Synoden nach der Verfassung der Kirche im 5. Jahrhundert über die Verwaltung der Bischöfe zu führen hatten, wurde thatsächlich im 7. Jahrhundert nicht mehr gehandhabt.

Keine völlige Auflösung des Metropolitanverbands im Frankenreich.

Doch ist die Annahme, dass gegen Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts der Metropolitanverband in der fränkischen Kirche sich gänzlich aufgelöst habe[1]), nicht aus den Quellen zu begründen. Bonifatius berichtet zwar im Jahre 742 dem Papste Zacharias, dass die Franken seit achtzig Jahren keine Synoden mehr gehalten, keinen Erzbischof mehr anerkannt, noch die Vorschriften der Kirche irgendwo begründet oder erneuert hätten.[2]) Aber es ist

---

niss sich nur auf das Reisen innerhalb der Provinz beziehe, dagegen zu Reisen ausserhalb derselben die Genehmigung des Metropoliten erforderlich sei. Des Metropoliten wird nirgends gedacht. II. Concil von Orléans, c. 13; III. Concil von Orléans, c. 15; V. Concil von Orléans, c. 5; V. Concil von Arles, c. 7; II. Concil von Tours, c. 8; Concil von Reims, c. 12; von Châlon, c. 13. In den Formeln zu Erlaubnissscheinen ist es immer nur der Bischof, der sie ausstellt. Siehe *de Rozière*, n. 650 fg.

[1]) *Hinschius*, Kirchenrecht, II, 7; *Richter-Dove*, S. 54; *Hefele*, Conciliengeschichte, III, 513; *Waitz*, III, 352.

[2]) Mon. Mogunt., n. 42, p. 112. „Franci enim ut seniores dicunt

unzweifelhaft, dass der Bericht an starker Uebertreibung leidet und jedenfalls den Zeitraum, innerhalb dessen eine völlige Auflösung des Metropolitanverbandes bestanden haben soll, zu weit ausdehnt. Möglich ist es, dass Bonifatius bei seiner Schilderung zunächst nur das Reich Karlmanns, Austrasien und die rechtsrheinischen Gebiete des fränkischen Reichs im Auge gehabt hat, obgleich er seine Behauptung ganz allgemein hinstellt. Bis in den Anfang des 8. Jahrhunderts lässt sich der Bestand des Metropolitanverbandes in Neustrien und Burgund verfolgen. Im Jahre 696 bittet der Bischof Ageradus von Chartres die Metropoliten verschiedener Provinzen, das von ihm einem Kloster verliehene Prvilegium zu bestätigen.[1]) Im Jahre 693 wurde der Bischof von Bertualdus von Canterbury consecrirt von dem Bischof Godwin von Lyon, dem Metropolit von Gallien, wie der Zeitgenosse Beda sagt.[2]) Im Jahre 717 (oder 718) wurde Eucherius mit Genehmigung Karl Martells zum Bischof von Orléans gewählt und in Anwesenheit der Bischöfe der Kirchenprovinz consecrirt.[3]) Noch im Jahre 720 ist die

---

plus quam per tempus LXXX annorum synodum non fecerunt nec archiepiscopum habuerunt nec aecclesiae canonica jura alicubi fundabant vel renovabant."

[1]) *Pardessus*, Dipl., II, 234, n. 435. „Unde domnis metropolitanis ac enim sedes divinitatis suffragia poscimus ut adhibenda mercidem hoc sanctum privilegium societate beatitudinis vestre adsentire atque confirmare una nobiscum almetas vestra dignetur." Das Privilegium ist von 12 Bischöfen unterschrieben. An ihrer Spitze stehen Gripho (wohl der Metropolit von Sens, zu dessen Verband Chartres gehört), Ansbert, Metropolit von Rouen und Ebartius, Metropolit von Tours.

[2]) *Beda*, Historia eccl. gentis Anglorum, V, c. 8, § 375 (ed. *Stevenson*, 1841, I, 348). „Electus est (Bertualdus Cantuarensis) anno domini Incarn. 692 ... ordinatus autem anno sequente ... a Goduine metropolitano episcopo Galliarum."

[3]) Vita Eucherii (*Mabillon*, Acta Sanct., III, P. I, p. 598), c. 5:

Fortdauer der Metropolitanverbände im Westen erwiesen durch eine Urkunde Bischof Ibbos von Tours.[1])

Aber selbst in der zum grössten Theile zu Austrasien gehörigen Kirchenprovinz Reims bestand am Ende des 7. Jahrhunderts der Metropolitanverband noch fort. Der Bischof Bertoendus von Châlons an der Marne, der dem Kloster Moutier en Der ein Privilegium verliehen hatte, legte dasselbe im Jahre 692 zu Reims dem Metropoliten Ingobertus von Reims und den dort versammelten Provinzialbischöfen zur Bestätigung vor und sandte es an die nicht anwesenden Bischöfe der Provinz zu demselben Zweck.[2])

Die dürftigen Nachrichten, welche uns über die Zeiten Karl Martells eine äusserliche und lückenhafte Kunde überliefern, lassen uns nur erkennen, dass im Frankenreich alle Bande der staatlichen und kirchlichen Organisation sich aufzulösen drohten und dass es der grössten Kraftanstrengung des mächtigen Hammers bedurfte, um das Reich der Franken vor dem wilden Anprall der äussern und innern

---

„tunc episcopis vicinarum civitatum arcersitis, omnis plebs urbana ad eius ordinationem convenit... et in cathedram ipsius urbis... Eucherium constituunt praesulem.“ Das Leben führt von einem gleichzeitigen, glaubwürdigen Schriftsteller her (vgl. darüber *Roth*, Beneficialwesen, S. 328).

[1]) *Pardessus*, II, 319, n. 512.

[2]) *Pardessus*, Dipl., II, 221, n. 422. „Domnis sancti et summi culminis apice pontificalis cathedre specula presidentibus in Christo fratribus seu coepiscopis Ingoberto metropolitano (von Reims), Basino, Stephano, Adalberto (von Soissons); Madalgario (von Laon), episcopali cathedra praesidentibus Bertoendus ... Catalaunensis episcopus ... mitto salutem ... Quae constitutio nostra ... manus nostre subscriptionibus est roborata et, ut plenius confirmetur, ceteris fratribus et coepiscopis, qui ad presens non fuerunt, destinavimus insuper roborandum. Actum Remis.“ — Es scheint demnach, dass damals zu Reims eine Provinzialsynode stattgefunden hat. Es wäre dies die letzte fränkische Synode des 7. Jahrhunderts, von der wir Kenntniss haben.

Feinde zu retten. Sicherung des Bestandes des Reichs war das hohe Ziel, das Karl anstrebte und erreichte. Die Herstellung eines geordneten Staatslebens blieb seinen Nachfolgern vorbehalten. Eine Nachricht über die Fortdauer des Metropolitanverbandes ist aus jenen Zeiten nicht erhalten. Da Synoden kaum noch zusammentreten konnten, so waren Bestätigung und Consecration der gewählten oder vom König und Majordomus ernannten Bischöfe noch die einzigen Funktionen, welche die Metropoliten als solche hätten ausüben können. Wenn auch an vielen Orten von Karl Martell in eigenmächtiger Weise ohne jede Beachtung der Kirchengesetze Laien zu Bischöfen gemacht wurden, die häufig vielleicht überhaupt nicht consecrirt wurden, wenn auch in vielen Gegenden des mittlern und südlichen Frankreichs die Bischofsstühle Jahrzehnte lang unbesetzt blieben, so kann doch auf die Aeusserung von Bonifatius allein hin nicht angenommen werden, dass nirgends mehr der Metropolitanverband anerkannt gewesen wäre. Es wird in einem andern Zusammenhang unsere Aufgabe sein, die Tragweite jener Aeusserung noch nach andern Seiten hin zu prüfen und die Neuordnung des Metropolitanverbands durch Karlmann und Pippin unter Mitwirkung von Bonifatius darzustellen.

III. Der Bischof.

Stellung der Bischöfe.

Während im fränkischen Reich die Unterordnung der Bischöfe unter den Metropolitan und die Provinzialsynode mehr und mehr abgeschwächt wurde, die Metropolitanverfassung die Kraft verlor, die ihr gestellte Aufgabe zu erfüllen, musste naturgemäss die Macht und der Einfluss des Bischofs um so höher steigen. Dies bedeutsame und wirkungsreiche Amt, welches auch im 5. Jahrhundert trotz der Einordnung in den Metropolitanverband und der An-

erkennung der Obergewalt des römischen Papstes das wichtigste Organ der Kirche geblieben war, gewann im fränkischen Reich ein nicht nur für die Verfassung der Kirche, sondern auch für die Entwickelung des Staatslebens verhängnissvolles Uebergewicht über alle andern in der Kirche wirksamen Kräfte. Die Träger des Amtes, die Bischöfe, vereinigten mit der kirchlichen Gewalt, die sie, nur wenig beschränkt durch Metropolit und Synode, in dem ganzen Gebiet ihrer Diöcese über Geistliche und Laien auszuüben hatten, die Macht, welche der grosse Grundbesitz, über den sie verfügten, und die geistige Bildung, als deren Träger sie erschienen, gewährten. Die kirchliche Organisation der Bisthümer hatte die römische Herrschaft, hatte die Reiche der Burgunder und Westgothen überdauert. In ununterbrochener Folge waren die Bischofssitze zum grössten Theil besetzt worden. Der römischen Bevölkerung, die die ungeheure Umwälzung mit erlebt und gesehen hatte, wie an die Stelle des alten römischen Staatswesens der junge kräftige Staat der barbarischen Franken getreten war, erschienen die Bischöfe als die Bewahrer und Träger der alten Tradition, die zurückführte bis in die ruhmvollen Tage eines Constantin, bis in die mit göttlichem Glanze erfüllten Zeiten der Anfänge des Christenthums. Aber nicht als Gegner waren die Bischöfe dem fränkischen Staat entgegengetreten. Seine Entstehung, seine Ausbreitung, seine Herrschaft in ganz Gallien hatten sie vorbereitet. Sie waren es, die zuerst bemüht waren, den Gegensatz zwischen den Provinzialen und den Franken auszugleichen. Denn die Franken hatten das Interesse ihrer Herrschaft mit dem Interesse der katholischen Kirche zu vereinen gewusst. So waren die Bischöfe die Stützen der fränkischen Herrschaft, sie waren es, durch deren Einfluss es gelang, in überraschend schneller Zeit das mächtige Reich der Merowinger in ganz Gallien fest zu begründen; sie waren aber

auch zur selben Zeit die berufnen, ja die einzigen Vertreter der einheimischen Aristokratie, der sie meistens ihrer Geburt und dem Reichthum ihrer Kirche nach angehörten, wie des gemeinen Volkes, das, zum grossen Theil aus Sklaven bestehend, in der Kirche allein einen Anhalt finden konnte.

Allerdings mussten auch die Bischöfe sich der Macht des absoluten Königs beugen. Trotz der Dankbarkeit, die ihnen Chlodovech schuldig war und die er ihnen auch bewies, brachte er den Episcopat in eine Abhängigkeit von dem Staatsoberhaupt, die bisher unbekannt war. Er entzog ihm die Stütze, die derselbe bisher an dem römischen Bischof gefunden hatte. Der Bischof behielt seine Stellung in dem Bisthum. Sein Einfluss über Laien und Klerus wurde nicht geschmälert, aber der Episcopat ward in den Staatsorganismus eingefügt und musste in dem König nicht das Oberhaupt der Kirche, aber den Vertreter der die äussern Verhältnisse der Kirche beherrschenden Staats- und Rechtsordnung anerkennen. Die Bischöfe wurden nicht Beamte des Königs, aber der König machte ihre Wahl von seiner Genehmigung abhängig und bald wurde die Genehmigung zur Ernennung. Die gesellschaftliche und politische Macht, welche der Bischof sich mit weltlichen und kirchlichen Mitteln errungen hatte, war der Gewalt des Königs unterworfen und das königliche Bannrecht musste von dem Bischof wie von dem machtlosesten Laien anerkannt werden.

Die politische Stellung, welche dem Bischof in seinem Bisthum wie in dem Staate zukam, ist von so grossem Einfluss auf die Fortentwickelung der kirchlichen Verfassung gewesen, dass es nothwendig erscheint, sie einer nähern Betrachtung zu unterwerfen.

Befugnisse des Bischofs in der Stadt und dem Bisthum.

Das bischöfliche Amt war insbesondere in den grössern Städten und da, wo die bischöfliche Kirche Eigenthümerin

eines grossen Vermögens war, meist entweder im Besitz der grossen aristokratischen Familien, die aus römischer Zeit sich erhalten hatten und durch den grossen Grundbesitz und das Ansehen ihres Namens den maassgebenden Einfluss in der Stadt ausübten, oder aber es wurde von dem König hohen Beamten zur Belohnung ihrer Dienste oder seinen Günstlingen als Gnade verliehen oder gegen hohe Summen verkauft. Einzelne Familien, meist senatorischen Ranges, besetzten die Bischofsstühle mancher Städte in fast erblicher Folge. Gregor von Tours rühmt sich, dass mit Ausnahme von fünf Bischöfen alle seine Vorgänger zu Tours seinem Hause verwandt gewesen seien.[1]) Zugleich aber war auch der Bischofssitz von Clermont vielfach von Mitgliedern derselben Familie besetzt, wie von 556—54 von dem Bruder des Vaters Gregors.[2]) Die Familie seiner Mutter war im Besitz des Bischofsstuhls von Langres, der sich vom Vater auf den Sohn vererbte.[3]) In Rhodez folgte der Enkel dem Grossvater.[4]) Von Bischof Chronopius von Périgueux wird gerühmt, dass er von väterlicher und mütterlicher Seite aus bischöflichem Geschlecht stamme und die Bischofswürde gleichsam durch Erbgang erhalten habe.[5]) Der Bischof Felix von Nantes ersuchte den Metropoliten, den Bischof von Tours, noch zu seinen Lebzeiten seinen

Erblichkeit des Bischofssitzes in einer Familie.

---

[1]) *Gregor Tur.*, V, c. 50: „praeter quinque episcopos reliqui omnes qui sacerdotium Turonicum susceperunt, parentum nostrorum prosapiae sunt conjuncti.“ Dass solche Beziehungen einzelner Familien zu Bischofssitzen erst seit dem 7. Jahrhundert vorgekommen seien, wie *Roth*, Beneficialwesen, S. 268, behauptet, ist nicht richtig.

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 5.

[3]) *Gregor. Tur.*, III, c. 15; IV, c. 16. Venantius Fortunatus, IV, 3 (*Migne*, 88, p. 154).

[4]) Ven. Fortunatus IV, 5, p. 156.

[5]) Ven. Fortun., IV, 8, p. 160. „Ordo sacerdotum cui fluxit utroque parente, venit ad heredem pontificalis apex.“

Neffen zum Bischof zu weihen; und da der Metropolit hierauf nicht eingehen wollte, ward nach dem Tode des Bischofs Felix einer seiner Vettern Bischof.[1]) Vielfach trat der Bruder des verstorbenen Bischofs als Erbe desselben im Bisthum auf, so im 6. Jahrhundert in Paris nach dem Tode des Bischofs Ragnemodus dessen Bruder Faramodus, der freilich durch die Bestechungen eines syrischen Kaufmanns an der Erreichung seines Zieles verhindert wurde.[2]) Im 7. Jahrhundert folgen Desiderius von Cahors, Bonitus von Clermont, Faro von Meaux ihren Brüdern.[3]) Am Ende des 7. Jahrhunderts folgte Aredius seinem Grossvater auf dem Bischofsstuhl von Vaison.[4]) In Trier sollen am Ende des 7. und Anfang des 8. Jahrhunderts dem Bischof Basinus dessen Neffe Liutwin und des letztern Sohn Milo gefolgt sein.[5])

So brachte der neue Bischof schon den Glanz seines

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 15.

[2]) *Gregor. Tur.*, X, c. 26.

[3]) Vgl. die früher angeführten Schreiben König Dagoberts. Vita Boniti, c. 5, p. 80; Vita Faronis, c. 15; *Boll.*, Acta Sanct., 28. October, XII, 613. — *Waitz*, II, 395. Dagegen ist die Bemerkung von Waitz, dass das Bisthum Metz durch mehrere Generationen in der Arnulfingischen Familie geblieben sei, unrichtig, wie schon *Bonell*, Die Anfänge des karol. Hauses, S. 24 fg., nachgewiesen hat. Richtig ist nur, dass 29 Jahre nach dem Rücktritt des Bischofs Arnulf von Metz im Jahre 656 dessen Sohn Chlodulf zum Bischof von Metz geweiht wurde, allerdings wie Paulus Warnefridus sagt „ob paternae sanctitatis gloriam“ (Gest. Episcop. Mettensium, Mon. Germ. Script., II, 267). Die Verwandtschaft der 7 von *Waitz*, III, 12, aufgezählten Bischöfe unter einander, die mit einer einzigen kurzen Unterbrechung über ein Jahrhundert den Metzer Bischofsstuhl inne gehabt haben, ist eine Fabel.

[4]) In dem Privilegium für das Kloster Grasellum von 683 erwähnt er seiner Grossmutter, der episcopia Gregoria. *Pardessus*, Dipl., II, 191, n. 401.

[5]) *Rettberg*, I, 469; *Friedrich*, II, 208 fg. Doch sind die verwandtschaftlichen Beziehungen nicht völlig erwiesen.

Namens, den ererbten Reichthum, die Tradition seiner Familie mit in das Amt, oder, wenn er durch die Gunst des Königs eingesetzt worden war, den Einfluss, welchen er bei dem König und dem Hofe besass, und die Verbindungen, die er sich während seiner weltlichen Laufbahn als mächtiger Beamter, erworben hatte.[1]) Die auf weltlichen und geistlichen Elementen ruhende Machtstellung des Bischofs musste ihm von selbst einen grossen Einfluss in der Stadt und dem ganzen Bisthum gewähren, der dem des Grafen häufig genug gleichkam, wenn er ihn nicht überwog.

Der Bischof und die Verwaltung der Stadt.

Ohne amtlich an der Verwaltung der Grafschaft oder der Stadt betheiligt zu sein, erscheinen die Bischöfe doch vielfach als die Vertreter und Vertrauensmänner der Bevölkerung, die nach allen Seiten hin deren Interessen zu wahren und zu fördern bemüht sind. Zum Lobe pflichttreuer Bischöfe wird gerühmt, dass sie defensores civium gewesen seien.[2]) Bedarf die Stadt eines Anlehens, um den verarmten Bürgern wieder aufzuhelfen, so ist es der Bischof, der sich an den König wendet und für sie es aufnimmt.[3])

---

[1]) Namentlich aus den erhaltenen Briefen von und an Desiderius von Cabors sehen wir, wie die weltlichen Beziehungen des frühern thesaurarius des Königs auch von dem Bischofe noch benutzt wurden. Vgl. seine Schreiben an Grimoaldus, den praepositus palatii (Majordomus), an Audoen von Rouen, mit dem er gleichzeitig am Hofe des Königs Beamter war; ferner das Schreiben des Bischofs Palladius an Desiderius. *Bouquet,* IV, 36 sqq.

[2]) Vita Albini (Bischof von Angers, gest. c. 550) von Ven. Fortunatus (*Mabillon*, Acta, I, 110). Er zeichnete sich aus „in alimoniis pauperum, in defensione civium, in visitatione languentium." — Im Anfang des 8. Jahrhunderts ermahnt Bischof Bonitus von Clermont seinen Nachfolger „ut plebi commissae rector patriaeque defensor esse vellet" (*Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 83). Patria ist der Gau oder das Bisthum. Siehe *Sohm*, Reichs und Gerichtsverfassung, I, 310 fg.

[3]) Siehe die von Bischof Desiderius von Verdun erzählte Geschichte bei *Gregor. Tur.*, III, c. 24.

Leidet die Stadt Noth durch Wassermangel, so ist es der Bischof, der die Anlage einer Wasserleitung in die Hand nimmt und Arbeiter und Leitungsröhren verschreibt. Und wieder ist es der Bischof einer benachbarten Stadt, an den er sich wendet.[1] Ist wegen einer sich verbreitenden ansteckenden Krankheit von dem König die Absperrung eines Gebietes angeordnet worden, so sind es zunächst die Bischöfe, denen die Mittheilung hiervon gemacht wird, damit sie die Bevölkerung davon in Kenntniss setzen können.[2]

In den zahlreichen Bürgerkriegen, welche das merowingische Reich zerrütteten, ist es vor allem der Bischof, welcher die Haltung der einzelnen Städte bestimmt. War eine Stadt von dem König abgefallen, so wandte sich der König zunächst an den Bischof, ihn machte er verantwortlich für die Bürgerschaft.[3] Als im Jahre 584 im südlichen Aquitanien der uneheliche Sohn des Königs Chlotar I. als Prätendent auftritt, waren es fast in allen Städten die Bischöfe, welche für oder wider ihn den Ausschlag gaben.[4]

---

[1]) Desiderius von Cahors an einen Bischof Cäsarius: „Credo quod nec urbis lateat, qualem egestatem de aqua quam fons praebeat, in hac Cadurcina civitate habemus. Sed voluntas nobis inest ... ut per tubos ligneos subterraneo officio ad ipsam civitatem aquam ducere debeamus. Proinde quia novimus quod peritos ex hoc artifices haberes, precamur, ut compendium de ipsis faciatis."

[2]) Bischof Gallus an Desiderius von Cahors. „... domnus ordinet custodias mittere et nullus de Cadurcino ad istas ferias in Rutenico vel vicinas urbes non praesumat exire ... nam per ista contigua illis partibus loca custodiae positae sunt, ut nullus emendi aut vendendi aditum penitus habeat."

[3]) *Gregor. Tur.*, VII, c. 24. König Guntchram und sein Heer rückten in die von ihm abgefallene Stadt Poitiers ein (im Jahre 585): „super episcopum irruerunt, dicentes eum infidelem esse"; der Bischof lässt Kirchengeräthe einschmelzen, se populumque redemit.

[4]) *Gregor. Tur.*, VII, c. 26, 27. — *Löbell*, Gregor von Tours, S. 254.

Bischöfe waren es, die durch Anlage von Castellen und Befestigungen für die Vertheidigung der Landschaft Sorge trugen, so im 6. Jahrhundert Nicetius von Trier, im 7. Jahrhundert Desiderius von Cahors.[1])

Der Bischof und die untern Klassen der Bevölkerung.

Vor allem aber die Sorge und Theilnahme, welche die bessern Bischöfe den gedrückten Klassen der Bevölkerung, den Sklaven und Freigelassenen, den Armen und den Gefangenen zuwandten, waren es, welche ihren moralischen Einfluss steigerten und sie als die Wohlthäter des Volkes erscheinen liessen.

Die Sklaven.

1) Die Kirche und die Sklaven. Die grosse Masse der Sklaven, welche sicher einen bedeutenden Bruchtheil der Bevölkerung ausmachte, fand den einzigen Schutz gegen die wilde Rohheit eines barbarischen Zeitalters bei der Kirche und deren Dienern. Schon das Concil von Epao hatte, anknüpfend an die Bestimmungen des römischen Rechts, die eigenmächtige Tödtung des Sklaven durch den Herrn mit zweijährigem Kirchenbanne bedroht. Nur nach einem richterlichen Urtheil darf an ihm die Todesstrafe vollzogen werden.[2]) Allerdings haben die spätern Concilien die Wiederholung dieses Satzes nicht für nöthig befunden. Dagegen verbot das Concil von Chalon, c. 9, den Sklaven ausserhalb des Reichs Königs Chlodovechs zu verkaufen,

---

[1]) Ueber den erstern Ven. Fortunatus (III, 12; *Migne*, 88, p. 135): „Turris ab adverso quae constitit obvia clivo | sanctorum locus, arma tenenda viris. | Illic est etiam gemino ballisto volatu | quae post se mortem linquit et ipsa fugit.“ — Vita Desiderii, c. 9 (*Ph. Labbé*, Nova Bibliotheca manuscript. libr., Paris 1657, p. 705). „Praeter civitatis Cadurcae opera castellum quoque Caturcum . . . copioso opere conspicanda quadam munitione ampliavit, erexit ac firmavit.“ Vita Domnoli, c. 4 (Bischof von Le Mans, gest. 581), erbaut ein Kloster, „ut urbis esset munimentum.“ *Boll.*, Acta Sanct., 16. Mai, III, 608.

[2]) c. 34: „Si quis servum proprium sine conscientia judicis occiderit, excommunicatione biennii effusionem sanguinis expiabit.“

damit er nicht in die Hände der Heiden oder, was schlimmer sei, in die der Juden falle.[1]) Vor allem sollten die der Kirche gehörigen Sklaven mit Milde und Barmherzigkeit behandelt werden; denn das Joch der Kirche solle leichter sein, als das der Laien.[2])

Finden sich auch verhältnissmässig wenig Beschlüsse der Concilien aus unserer Periode, die sich unmittelbar mit dem Loos der Sklaven beschäftigen, so haben doch sicher auch in dieser Zeit nicht Ermahnungen gefehlt, wie sie aus dem 9. Jahrhundert sich mehrfach erhalten haben, welche Geistlichen und Laien die Pflicht einschärfen, ihre Sklaven mildherzig zu behandeln, und nicht zu vergessen, dass sie ihre Brüder seien und in Gott einen Vater, in der Kirche eine Mutter mit ihnen haben.[3])

Die Stellung aber, welche die Kirche von Anfang an gegenüber der Sklaverei eingenommen hatte, behielt sie auch jetzt bei. Weder erhob sie den leisesten Zweifel an der Gerechtigkeit des Instituts, noch war sie im geringsten bestrebt, eine allgemeine Aufhebung der Sklaverei anzubahnen. Wie schon das Concil von Epao, c. 8, verboten hatte, Kloster-

Freilassung von Kirchensklaven.

---

[1]) Auch die Lex Alamannorum Hloth., XXXVIII, c. 1, gestattet einen Verkauf von Sklaven ausserhalb Landes nur auf Befehl des Herzogs. Mon. Germ. Leg., III, 57.

[2]) Concil von Eauze (*Friedrich*, Drei Concilien, S. 71), c. 6. „Familiae Dei leviore quam privatorum servi opere teneantur.“ Es sollen ihnen ¼ ihrer Abgaben und ein Theil ihrer Arbeit erlassen werden.

[3]) Concil von Châlon von 813, c. 51 (*Mansi*, XIV, 100). — Jonas, Bischof von Orléans, de laicali institutione, II, c. 22 (*D'Achery*, Spicilegium vet. aliquot Script., I, 296). Allerdings wird das Verfahren des Bischofs Baturicus von Regensburg nicht häufig vorgekommen sein, der einen vortheilhaften Tausch, in dem er Grundstücke gegen Sklaven erhalten hatte, wieder auflöste, weil der neue Herr die Sklaven misshandelte „... non ferens animo injuriae causam servorum“ (*Ried*, Cod. Dipl. Ratisbon., I, 26, n. 24, aus dem Jahr 829).

sklaven zu veräussern[1]), so war auch fernerhin die Kirche nichts weniger als geneigt, ihre Sklaven freizulassen. Zwar sollte es dem Bischof nach dem IV. Concil von Orléans, c. 9, gestattet sein, Kirchensklaven in mässiger Zahl freizulassen, unter der Voraussetzung, dass die Freigelassenen in Abhängigkeit von der Kirche bleiben.[2]) Aber neben andern allgemeinen Verboten der Veräusserung von Kirchensklaven[3]), war es der Kirche vor allem gelungen, auch durch das weltliche Recht den Satz sanctioniren zu lassen, dass kein Kirchensklave in giltiger Weise freigelassen werden könne, für den der Kirche nicht ein anderer Sklave als Ersatz gegeben werde.[4])

Freilassung von Privatsklaven.

Je weniger die Kirche bereit war, ihre eigenen Sklaven ohne Ersatz freizugeben, um so eifriger wirkte sie aber darauf hin, dass Sklaven, die im Privateigenthum standen,

---

[1]) Siehe I, 572 fg.

[2]) c. 9. „Si de servis ecclesiae libertos fecerit numero competenti, in ingenuitate permaneant, ita ut ab officio ecclesiae non recedant.“

[3]) Concil von Reims, c. 13; von Clichy, c. 15.

[4]) Lex Ribuaria, tit. LVIII, § 3. „Nemo servum ecclesiasticum absque vicario libertum facere praesumat.“ Während früher unter vicarius der öffentliche Beamte verstanden wurde (*Waitz*, II, 381; *Roth*, Feudalität und Unterthanenverband, S. 291), hat *Sohm* die Vermuthung ausgesprochen, dass darunter ein zum Ersatz gegebener anderer servus verstanden werden müsse (Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 221). Diese Vermuthung wird als richtig erwiesen durch Zeugnisse des 9. Jahrhunderts: Capitula missorum Karls des Kahlen von 853 (Mon. Germ. Leg., I, 423), c. 12: „ne mancipia ecclesiastica quisquam nisi ad libertatem commutet. Videlicet ut mancipia quae pro ecclesiastico dabuntur in ecclesiae servitute permaneant, et ecclesiae homo qui commutatus fuerit, perpetua libertate fruatur.“ Capitula data presbyteris etc. (*Baluze*, Capitularia, II, App. p. 1375), c. 9 „(Presbyter) nullam habeat potestatem quolibet modo servos alienandum ...sed nec sine voluntate pontificis sui vicarios dandum aut liberos dimittendum.“ Form. Alsatic., n. 4 (*de Rozière*, n. 59, eine Urkunde Karls des Dicken vom 24. Juni 881). „Notum sit... qualiter fideles nostri ille et ille tradiderunt duo mancipia sua propria...

freigelassen wurden. Sie versäumte nicht, es als einen verdienstlichen Act der Barmherzigkeit und Menschenliebe hinzustellen, sich der Sklaven zu entäussern, als ein sicheres Mittel, um durch Dahingabe irdischen Gutes den Himmel zu gewinnen. Die Mehrzahl der zahlreichen Formeln über Freilassung von Sklaven führen im Eingang an, dass der Herr dadurch hoffe, sich die Gnade Gottes zu gewinnen und im Jenseits dafür belohnt zu werden.[1] Und nicht blos die Sorge für das Seelenheil der Gläubigen war es, welche die Kirche veranlasste, die Freilassung der Sklaven den Laien anzuempfehlen und in Predigt und Seelsorge darauf zu dringen. Auch die Erreichung weltlicher Ziele hatte sie dabei im Auge. Die römische Gesetzgebung, welche

---

ad monasterium novum puellarum in Brixia per manus advocati ejusdem monasterii... et concambiaverunt inde quendam servum N., ut eum ob mercedis nostrae augmentum liberum dimitteremus." Fortdauernde Geltung dieses Rechtssatzes erweist die Urkunde König Zwentibolds aus dem Jahre 899. Er lässt secundum legem Francorum per denarium einen Sklaven der Kirche in Elste frei, auf Bitte des Bischof Egebold von Utrecht. „Nos quoque petitioni ejus acquiescentes, datis postea in commutationem, ut lex Salica docet, duobus mancipiis praefatae ecclesiae propriis" (*van Mieris*, Groot Charterboek der graven van Holland, 1753, I, 29). — Nach den Ausführungen *Sohms*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte (1866), V, 440 fg., ist es wahrscheinlich, dass die tit. 57—62 der Lex Rib. der Gesetzgebung eines austrasischen Königs aus dem Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts (Childebert II. 575—596 oder Theudebert II. 596—613) ihre Entstehung verdanken.

[1]) *Marculf*, II, 32 (*de Rozière*, n. 83). „Qui debitum sibi nexum relaxat servitium, mercedem in futurum apud Dominum sibi retribuere confidat. Igitur ... pro remedium animae nostrae vel retributione aeterna." Aehnlich Marculf, II, 34, 38; Form. Sirmond, 12; Bignon., 1; Arvern., 5 (*de Rozière*, n. 93, 259, 65, 91, 64). Arvern., 6. „Liberum esse credimus quod Christus per spiritum sanctum et baptismum lavacrum generavit bene convenit ut dimittentibus debita dimittantur peccata etc." (*de Rozière*, n. 86).

die Freilassung eines Sklaven in der Kirche vor dem Bischof und Zeugen gestattete, blieb in den germanischen Reichen in Kraft. Die westgothische, wie die burgundische Lex Romana nahmen die betreffenden Bestimmungen auf.[1]) Auch im fränkischen Reich bestand diese Art der Freilassung nicht nur fort, sondern sie konnte auch von Franken selbst angewandt werden, da die Kirche, die bei der Freilassung mitwirkte, nach römischem Rechte lebte.[2]) Die in dieser Weise Freigelassenen hiessen tabularii oder ecclesiastici und wurden den römischen Provinzialen gleichgestellt. Sie lebten nach römischem Recht.[3])

Schutz und Abhängigkeit der Freigelassenen.

2) Die Kirche beschränkte jedoch ihre Thätigkeit nicht auf die Mitwirkung bei dem Akte der Freilassung selbst. Sie nahm auch den Beruf in Anspruch, die Freigelassenen unter ihren Schutz zu stellen und mit kirchlichen Mitteln

---

[1]) Lex Rom. Visigoth., c. 1, Cod. Theod., IV, 7, nebst der Interpretatio. *Gaius*, Institut., I, § 1. Lex Rom. Burg., tit. III, c. 1. „Libertates servorum propriorum qui cives Romani efficiuntur, eas esse servandas quae aut testamento legitimo aut tabulis in ecclesiae recitatis secundum mandatum manumissoris subscriptis a sacerdotibus, id est aut episcopo cum presbyteris aut presbytero cum diaconibus subscribentibus, firmitatis robor accipiet secundum legem Theodosiani.“ — Durch diese Bestimmung des burgundischen Gesetzes wurde insofern eine Neuerung eingeführt, als nach römischem Recht nur vor dem Bischof die Freilassung stattfinden konnte, nicht auch vor dem Priester. Siehe oben I, 323.

[2]) Lex Rib. 58, § 1. „Hoc etiam jubemus, ut qualiscumque Francus Ripuarius seu tabularius servum suum pro animae suae remedio seu pro pretio secundum legem Romanam libertare voluerit, ut in ecclesia coram presbyteris diaconibus seu cuncto clero et plebe in manu episcopi servum cum tabulis tradat et episcopus archidiacono jubeat, ut ei tabulas secundum legem Romanam qua ecclesia vivit scribere faciat.“ Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass dies nicht allein von den Ripuarischen Franken galt.

[3]) Lex Rib., 61, § 2. „. . .secundum legem Romanam judicetur.“ Siehe *Roth*, Feudalität, S. 291 fg.; *Waitz*, II, 179.

ihnen beizustehen, wenn die erworbene Freiheit bedroht werden sollte.[1]) Auch das Concil von Agde, c. 29, erklärt es für eine Pflicht der Kirche, den Freigelassenen beizustehen. Wer ohne gerichtliches Urtheil einen Freigelassenen beeinträchtige, solle von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden.[2]) Hiermit stimmte das V. Concil von Orléans, c. 7, von 549 überein, beschränkte jedoch die Aufgabe der Kirche auf die Freigelassenen, welche in der Kirche die Freiheit erhalten haben.[3]) Doch solle der Schutz der Kirche nur dann eintreten, wenn die Freigelassenen sich nicht Handlungen haben zu Schulden kommen lassen, wegen deren ihnen nach den Gesetzen die Freiheit wieder entzogen werden kann.[4])

Diese von der Kirche gewährte Unterstützung war aber für die Freigelassenen um so werthvoller, als die Versuche insbesondere der Erben der Freilasser, die Freigelassenen wieder in die Knechtschaft zu versetzen, sehr häufig vorgekommen sein müssen.[5]) So geschah es denn häufig, dass der Freilasser die Freigelassenen, um ihnen auch nach seinem Tode einen Schutz zu sichern, dem besondern Schutz der Kirche anempfahl.[6]) Die Freigelassenen aber,

---

[1]) Siehe oben I, 425.

[2]) „... si quis ante audientiam (libertos) aut pervadere aut exspoliare praesumserit, ab ecclesia repellatur.“ Siehe insbesondere *Sohm*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte, V, 436 fg.

[3]) „... impium esse tractavimus ut quod in ecclesia dei consideratione a vinculo servitutis absolvitur, irritum habeatur.“

[4]) „... cum justitia ab ecclesiis defendatur, praeter eas culpas, pro quibus leges collatas servis revocare jusserunt libertates.“

[5]) Das Concil erklärt: „plurimorum suggestione comperimus eos qui in ecclesiis juxta patrioticam consuetudinem a servitio fuerint absoluti pro libito quorumcunque iterum ad servitium revocari...“

[6]) *Gregor. Tur.*, De Miraculis S. Martini, I, 40: „puerulus a Justino comite redemptus et ingenuus dimissus ... usque hodie sub

welche nicht durch die Freilassung per denarium von dem König das volle Recht der freien Franken erhalten hatten, bedurften, um ihre Freiheit zu schützen, eines Vertheidigers nach den Bestimmungen des römischen Rechts, nach dem sie lebten. Nach der auch in die westgothische und burgundische Lex Romana übergegangenen Eigenthümlichkeit des römischen Processes um Freiheit kann der, dessen Freiheit in Frage steht, nicht selbst als Kläger oder Beklagter den Prozess führen; er muss von einem defensor (assertor) vertreten werden. Wer keinen defensor finden konnte, wurde einstweilen dem Gegner als Sklave übergeben.[1]) Es wird keinem Zweifel unterliegen, dass die Kirche, indem sie sich bereit erklärte, allen Freigelassenen die Vertretung und den Schutz, deren sie rechtlich bedurften, zu gewähren, sich den Weg bahnte, um alle Freigelassenen, die nicht freie Franken geworden, in ein Abhängigkeitsverhältniss von sich zu bringen. Nach dem römischen Recht des 5. Jahrhunderts, wie es in die westgothischen und burgundischen Sammlungen übergegangen und dadurch dem fränkischen Reich überliefert worden ist[2]), bleibt der Freigelassene in einer Abhängigkeit von dem Patron. Er ist demselben obsequium schul-

---

patrocinio s. ecclesiae persistit incolumis.“ III. Concil von Paris, c. 9. „dimissi ... sive haeredibus sive ecclesiis pro defensione... deputati.“

[1]) Lex Rom. Visig., c. 1, Cod. Theod., IV, 8. Interpretatio. „Si aliquis in libertate positum ad servitium conetur addicere, jubet pulsatum ex ordinatione judicis per populos et per publicum duci, ut defensorem sui status inveniat et inventum assertorem per chartam petat a judico, ne silentio ingenuitas opprimatur. Quod si aut ipse sibi adesse aut assertorem non potuerit invenire, tradatur domino repetenti ad servitium.“ — Lex Rom. Burgund., tit. 44 (Mon. Germ. Leg., III, 618, 622).

[2]) Lex Rom. Visigoth. Pauli Sentent., I, tit. 33, 1. De operis libertorum.

dig. Aber das Abhängigkeitsverhältniss vererbte sich nicht auf die Nachkommen des Freigelassenen, seine Kinder waren nicht liberti, sondern ingenui, sie waren freigeboren und hatten, wenn der Freigelassene civis romanus geworden, das volle Recht der römischen Bürger. Im fränkischen Reich aber wirkte ein neuer Rechtsgedanke, der bestimmt war, dem ganzen Personen- und Sachenrecht des Mittelalters seinen eigenthümlichen Stempel aufzudrücken, auf das Institut der Freilassung nach römischen Recht ein und gestaltete seine Bedeutung wesentlich um. Das Abhängigkeitsverhältniss wurde aus einem persönlichen zu einem erblichen. Die Bestimmungen des Patrons über die Verpflichtungen des Freigelassenen ordneten nicht nur das Verhältniss zwischen dem Patron und dem Freigelassenen, sondern behielten ihre Kraft auch für die Nachkommenschaft. Im römischen Recht war der Zustand der Freigelassenen eine zeitliche Uebergangsstufe aus dem Sklavenstand in die volle Freiheit, nach dem mittelalterlichen Recht ein dauernder Zustand der Hörigkeit.[1]) Allerdings konnte der Herr, auch wenn er nach fränkischen Formen den Sklaven freigab, die Freiheit ohne jegliche Bedingung schenken. Die Begründung des Abhängigkeitsverhältnisses war nicht nothwendig.[2]) Auch

---

[1]) Vgl. *Roth*, Feudalität, S. 294 fg. Lex Rib. 58, 1. „ipse tabularius et procreatio ejus tabularii persistant." Lex Rib., 58, 11. *Waitz*, I, 175; II, 177 fg.

[2]) Form. Cod. Lugd. (*de Rozière*, n. 62). „manumissio in ecclesia: nulli nulleve heredum ac proheredum meorum post hanc diem nullum quicquam debeant servitium nec litimonium nec libertinitatis aut patrocinatus obsequium eorum nec ad posteritate ipsorum non requiratur." App. Marculf, 56 (*de Rozière*, n. 63); Cod. Vat. (n. 85); Alamannische Formeln, n. 5 (n. 88); Marculf, II, 33 (n. 99); App. Marculf, 48 (n. 100). — Eine Urkunde des 9. Jahrhunderts (von 876) bei *Baluze*, Capit. II, App., p. 1498, „. . . neque nobis neque succes-

kam es nicht selten vor, dass der Herr dem Freigelassenen es freistellte, sich in ein Abhängigkeitsverhältniss, wenn er es für nöthig finde, zu begeben.[1]) Doch war es sicherlich der regelmässige Fall, dass der Freigelassene mit seiner Nachkommenschaft in einem Abhängigkeitsverhältniss zu dem Herrn verblieb, oder dass der Herr die Rechte und Pflichten, die daraus entsprangen, einer Kirche, dem König[2]) oder andern Personen übertrug.[3])

Die Kirche erbot sich bereitwilligst, die defensio der Freigelassenen zu übernehmen, und da sie es war, die hauptsächlich durch ihre geistlichen Mittel die Freilassungen bewirkte, so lag es in den Verhältnissen, dass der Herr auch ihr am häufigsten die defensio übertrug. Es war dadurch zugleich das Schicksal der Freigelassenen und ihrer Nachkommenschaft für die Zukunft sicher gestellt und verhindert, dass nicht durch Todesfälle und andere Ereignisse das künftige Loos derselben dem Zufall preisgegeben werde.

Die Kirche erweiterte dadurch aber nicht nur den Kreis der Personen, die in einer unmittelbaren Abhängigkeit von ihr standen, die Uebertragung des Patronatrechts

---

soribus nostris quicquam noxialis debeas servitutis, sed sub integra plenaque ingenuitate ...tempore vitae tuae permaneas."

[1]) Zahlreiche Formeln hierfür bei *de Rozière*, n. 84 fg. „defensione vel mundeburde aecclesiarum aut bonorum hominum ubicunque se eligere voluerit, licentiam habeat ad conquirendum."

[2]) *Pardessus*, Dipl., II, 237, n. 437. Urkunde Bischof Ansberts von Autun von 696: „de mancipiis vero.. volo ut ingenui esse debeant et ut pro ingenuis... germana mea dummodo advivit, in suum debeant vivere obsequium. Post ejus discessum Christianorum defensorem seu regem, si eligere voluerint, ut habeant, in eorum sit potestate."

[3]) Mehrfach wird es in den Formeln den Freigelassenen überlassen, sich in den Schutz der Kirche oder von boni homines zu begeben. St. Gallen, 3 (*de Rozière*, n. 87), App. Marculf, 18 (*de Rozière*, n. 105).

war für sie auch mit vermögensrechtlichen Vortheilen verbunden. Zwar war der Herr nicht verpflichtet, den Freigelassenen ihren bisherigen Erwerb zu lassen oder mit einem kleinen Vermögen sie auszustatten, aber in der Regel erfolgte doch eine Anweisung von Grundbesitz zur bessern Begründung der Freiheit.[1]) Von diesem Grundbesitz hatten die Freigelassenen und ihre Nachkommen dem patronus, oder wie er jetzt genannt wurde, dem dominus Abgaben und Dienste zu leisten. Nach römischem Rechte musste der Freigelassene sich ausdrücklich verpflichten zur Leistung von Diensten, wenn dem Patron eine Klage auf dieselben zustehen sollte.[2]) Jetzt bedurfte es einer ausdrücklichen Bestimmung des Herrn, dass die Freigelassenen keine Dienste zu leisten haben, um sie davon zu befreien.[3])

Das Concil von Paris von 557 erklärte, dass alle Bestimmungen des Freilassers in Bezug auf die Freigelassenen genau beachtet werden sollen. Die Kirche werde sie, wenn sie ihrem Schutz überwiesen seien, getreulich gegen alle Angriffe vertheidigen, aber sie und ihre Nachkommen seien auch in allen Dingen ihre Abhängigkeit von der Kirche anzuerkennen verpflichtet und hätten ihre Abgabe an die Kirche zu entrichten.[4])

---

[1]) Siehe *Roth*, Feudalität, S. 296.

[2]) D. 37, 5. de obsequiis parentibus et patronis praestandis. — L. 16, D. de re jud. 42, 1.

[3]) Lex Rib. 58, 1. „. . .tam ipse quam omnis procreatio ejus sub tuitione ecclesiae consistant vel omnem reditum status aut servitium tabularii eorum ecclesiae reddant." Zahlreiche Formeln, in welchen die Leistung von Abgaben oder Diensten ausgeschlossen wird, führt *Roth*, Feudalität, S. 299, an.

[4]) c. 9. „. . .ut sub qua ab auctoribus fuerint conditione dimissi, sive haeredibus sive ecclesiis pro defensione fuerint deputati, voluntas defuncti circa eos in omnibus debeat observari. Quod si ecclesia eos de fisci functionibus (?) in omni parte defenderit, ecclesiae tam illi quam posteri eorum defensione in omnibus potiantur et occursum

Die Kirche begnügte sich jedoch hiermit nicht. Sie beklagte sich, dass gerade die Freigelassenen, welche dem Schutze der Kirche anvertraut seien, von den öffentlichen Richtern mit Ungunst behandelt und gedrückt würden.[1]) Das II. Concil von Mâcon von 585, c. 9, erklärte desshalb, dass jeder, der in frechem Uebermuth den von der Kirche unterzeichneten Freiheitsbrief anzugreifen wage, der ewigen Verdammniss anheimfalle. Angriffe auf die Freiheit der Freigelassenen sollten zunächst bei dem Bischof angebracht werden. Der Bischof habe nur, wenn er für gut finde, noch den ordentlichen Richter oder einen andern Laien zur Entscheidung hinzuzuziehen.[2]) Noch weiter ging das Concil von Paris von 614, c. 7, das überhaupt über alle Freigelassenen die bischöfliche Gerichtsbarkeit verlangte,

---

impendant.“ — Ueber occursus, einen in merowingischer Zeit häufig vokommenden allgemeinen Ausdruck für Abgaben und Dienste, siehe *Waitz,* IV, 52.

[1]) II. Concil von Mâcon von 585, c. 7. „ideo plus a judicibus affliguntur quia sacris sunt commendati ecclesiis... Justum est, ut contra calumniatorum omnium versutias defendantur qui patrocinium immortalis ecclesiae concupiscunt.“ Auch später noch, im Jahre 822 klagt Erzbischof Agobard von Lyon: „Quanto irremediabiliori furore digni sunt, qui non solum proprios servos a se vel a parentibus suis libertate donatos in servitium revocant, verum etiam ab aliis liberos tactos et a liberatoribus suis patrocinii et defensionis causa ecclesiae delegatos contra fas multipliciter affligunt omnique servitute deprimunt, nulla ecclesiae vel sacerdotibus relicta potestate qui eos patronorum vice tueri debuerant.“ (De dispensatione ecclesiasticarum rerum, c. 14. *Migne*, 104, p. 236.)

[2]) Auf dem Concil hatte die Bischöfe Prätextatus von Rouen und Pappolus den Antrag gestellt, dass alle Freigelassenen, sofern sie nicht das volle Recht der Franken erhalten haben, ihren Gerichtsstand künftig nur vor dem Bischof, nicht vor dem öffentlichen Richter haben sollen; der Beschluss des Concils geht nur auf die ecclesiastici (a nobis de libertis latum decretum).

und jedem, der dieselbe nicht anerkenne, mit dem Kirchenbanne drohte.[1])

Indessen zeigte sich König Chlothar II. keineswegs bereit, diese weitgehenden Ansprüche der Kirche zu sanktioniren. Er beschränkte vielmehr zunächst die Competenz der Kirche auf diejenigen Freigelassenen, die ihr ausdrücklich zum Schutze übergeben seien, und ertheilte weiterhin dem Bischof und dessen Vertreter nur das Recht, mit dem öffentlichen Richter in Gemeinschaft über diese Schutzbefohlenen der Kirche zu Gericht zu sitzen. Eine kirchliche Gerichtsbarkeit wird nicht anerkannt.[2])

Dagegen hat die Gesetzgebung in Austrasien am Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts die Befugnisse der Kirche über die mit Hilfe der Kirche Freigelassenen, über die tabularii in weiterm Umfange zugelassen. Darnach sollen alle tabularii, ohne Unterschied, ob der Freilasser eine solche Bestimmung getroffen oder nicht, mit ihrer ganzen Nachkommenschaft in erblicher Abhängigkeit von der Kirche stehen.[3]) Selbst durch spätere Freilassung vor dem König, durch Werfen des Denars sollen solche Kirchenleute nicht Vollfreiheit erhalten können.[4]) Jeder Versuch,

---

[1]) c. 7. „Liberti quorumcunque ingenuorum a sacerdotibus defendantur nec ad publicum ulterius revocentur. Quod si quis ausu temerario eos imprimere voluerit aut ad publicum revocare et admonitus per pontificem ad audientiam venire neglexerit aut emendare, quod perpetravit, distulerit, communione privetur."

[2]) Edict Chloth. II, c. 7. „Libertos cujuscunque ingenuorum a sacerdotibus juxta textus chartarum ingenuitatis suae defensandos nec absque praesentia episcopi aut praepositi ecclesiae esse judicandos vel ad publicum revocandos." — Vgl. *Roth*, Feudalität, S. 302; *Sohm*, Zeitschrift, S. 438 fg.

[3]) Lex Rib. 58, 1.

[4]) „Et nullus tabularius denarium ante regem praesumat jactare. Quod si fecerit, ducentis solidis culpabilis judicetur et nihilominus ipse tabularius et procreatio eius tabularii persistant."

der Kirche das Schutzrecht über sie zu entziehen, wird mit einer Strafe von 60 Solidi bedroht.[1]) Wird die Freiheit des tabularius angegriffen, so hat sie der Archidiakon der Kirche zu vertheidigen. Wird die Klage abgewiesen, so hat der Kläger die Strafe für die unrechte Klage nicht dem Freigelassenen, sondern der Kirche zu zahlen.[2]) Die Streitigkeiten der tabularii unter einander sind von dem Bischof zu entscheiden.[3])

Die Kirche trat völlig in die Rechte des Patrons ein, und da nach dem römischen Recht, wie es durch Valentinian III. im Jahre 447 festgestellt worden und in die westgothische Codification aufgenommen worden war[4]), das Erbrecht des Patrons für den Fall, dass der Freigelassene ohne Kinder zu hinterlassen stirbt, festgehalten war, so ging nun dieses Erbrecht von dem Patron auf die Kirche über.[5])

---

[1]) Lex Rib. 58, 2, 13. Contra episcopum defensare in c. 2 ist wohl nichts anderes als de mundeburdo ecclesiae abstrahere in c. 3.

[2]) Lex Rib. 58, 5. „ad partem ecclesiae centum solidum culpabilis judicetur.“ An den Archidiakon, der die Urkunde geschrieben, und die Zeugen hat er weitere Strafen zu zahlen, weil er die Aechtheit oder Richtigkeit der Urkunde bestritten hatte. Vgl. *R. Löning*, Vertragsbruch nach deutschem Recht (1876), I, 576 fg.

[3]) Lex Rib. 58, 1. „...non aliubi nisi ad ecclesiam ubi relaxati sunt, mallum teneant.“ Dass damit dem Bischof kein unbedingtes Jurisdiktionsrecht eingeräumt worden, hat *Roth*, Feudalität, S. 301 fg. nachgewiesen. Ihm stimmen bei *Sohm*, Zeitschrift, S. 440, und *Waitz*, II, 178.

[4]) Leges Nov. Valentiani, III, tit. 24, § 6, 8. Lex Rom. Visigoth. Nov. Valent., tit. 6 nebst Interpretatio.

[5]) Lex Rib. 58, 4. „...tabularius qui absque liberis discesserit, nullum alium nisi ecclesiam relinquat heredem.“ Die Lex Alam Hloth., XVII (Mon. Leg., III, 50) bestimmte: „liberi qui ad ecclesiam dimissi sunt vel per chartam libertatem acceperunt, si occidantur, octuaginta solidis solvantur ecclesiae vel filiis eius.“ Der Anspruch der Kirche ist offenbar nur bei denen begründet „qui ad ecclesiam dimissi sunt“, wie auch das bairische Concil von Neuching von 775, c. 8, ausdrück-

So weitgehende Befugnisse sind in andern Landestheilen der Kirche nicht zugestanden worden. Aus erhaltenen Formeln ergibt sich, dass in Neustrien wie in Aquitanien auch diejenigen, die in der Kirche freigelassen wurden, nicht nothwendiger Weise in Abhängigkeit von der Kirche gerathen mussten. Es konnte ihnen freigestellt werden, bei der Kirche oder bei andern Personen Schutz zu suchen, wenn sie dessen bedurften.[1])

Aber auch in den Gebieten, in welchen die Befugnisse der Kirche in Bezug auf die Freigelassenen beschränkter waren, kann als Resultat der Entwicklung bezeichnet werden die Umwandlung des römisch-rechtlichen Patronatsrechts, das auf einige wenige Punkte sich erstreckte und nur eine persönliche Bedeutung für den Freilasser und den Freigelassenen hatte, in das deutsch-rechtliche mundium, in ein dauerndes, die Person und ihre Nachkommenschaft ergreifendes Abhängigkeitsverhältniss, dass nicht blos dem Abhängigen Pflichten gegen den Herrn, sondern auch diesem die Pflicht, Schutz und Vertretung vor Gericht zu gewähren, auferlegte.

Die Witwen und Waisen.

3) Zu den Schutzbedürftigen, denen die Kirche mit Rath und That beizustehen ihrer sittlichen Aufgabe nach verpflichtet war, gehörten vor allem auch die Witwen und Waisen, die in jenen wilden Zeiten der rohen Selbst- und Gewinnsucht nur allzu häufig der Gewalt sich beugen mussten und oft genug auch bei dem Gericht keinen Schutz zu finden vermochten.[2]) Desshalb verlangt das II. Concil

---

lich sagt: „Qui ex his (qui in ecclesia libertatem conquirebant) occiderint, precium ejus his solvatur ecclesiis, ubi liberi dimissi fuerint“ (Mon. Leg., III, 466).

[1]) *Roth*, Feudalität, S. 296. Form. Arvern., 5 (*de Rozière*, n. 64); Sirmond., 12 (*de Rozière*, n. 65).

[2]) II. Concil von Mâcon, c. 12: „. . . quoniam provisioni nostrae deo auctore causae principaliter viduarum et pupillorum sunt com-

von Mâcon von 585, c. 12, dass Verhandlungen gegen Witwen und Waisen von dem Richter nur in Gegenwart des Bischofs oder seines Vertreters, des Archidiakons oder eines Priesters, stattfinden sollen. Dem Richter, der dieser Forderung nicht nachkommt oder sich Ungerechtigkeiten gegen Witwen und Waisen zu Schulden kommen lässt, wird mit dem Banne gedroht.[1]) Ein solches Eintreten der Kirche musste insbesondere für die Witwen und Waisen der romanischen Bevölkerung, die noch nach römischem Rechte lebte, von Wichtigkeit sein. Doch sehen wir nicht, dass der von dem burgundischen Concil erhobene Anspruch von dem Staate anerkannt worden wäre. Etwa 90 Jahre später fordert vielmehr ein anderes burgundisches Concil, das von St. Jean de Losne (670—673), dass der König die Witwen, die gelobt haben, nicht mehr zu heirathen, und die das geistliche Gewand angelegt haben, in sein mundium nehme.[2])

---

missae, pervenit ad nos quod a judicibus crudelius pro levissimis causis veluti defensore carentes irremediabiliter affligantur."

[1]) „...ut judices non prius viduas et pupillos conveniant, quam episcopo nuntiarint cujus sub velamine degunt. Quod si episcopus praesens non fuerit, archidiacono vel presbytero cuidam eius, ut pariter sedentes communi deliberatione causis eorum terminos figant..."

[2]) c. 12. „Feminae tam qui earum viros amiserint et ad viduitatem studio prisca consuetudine atque veste mutata permanere voluerint, sub tuitione principis habeantur." Sie werden unterschieden von den Witwen, die Nonnen werden. Sie leben in der Welt, aber durch das Gelübde der Keuschheit gebunden. V. Concil von Orléans, c. 19; V. Concil von Paris, c. 15. Frauen und Mädchen, die sich in dem mundium des Königs befinden werden öfter erwähnt. Lex Salica (Ausgabe von *Behrend*, 1874), 13, 6; Capit., I, c. 11, § 7; Capit., II, c. 5, § 2. Lex Rib., 35, 3. Vita Consortiae (*Mabillon*, Acta, I, 250): die Heilige, welcher der König zu heirathen befiehlt, ruft aus: „Ego regis ancilla sum; potestati ejus resistere nequeo." Interessant ist das Schreiben einer Jungfrau, die genöthigt worden war ihre Erbschaft an einen Bischof Joseph (entweder von Le Mans 785—794 oder von Tours 792—815) herauszugeben, an Karl den Grossen. „Ego

Auch späterhin ist von der Kirche die eben erwähnte Forderung nicht wieder aufgestellt worden. Sie hat sich begnügt, den Richtern anzuempfehlen, die Sachen der Witwen und Waisen, wie die der Kirchen, vor allen andern vorzunehmen und um der Barmherzigkeit des Königs willen sie gerecht zu entscheiden.[1])

Die Kirche und die Armenpflege.

4) Die Kirche und die Armenpflege.[2]) In noch weitere Kreise der Bevölkerung reichte der Einfluss des Bischofs

---

alium defensorem praesentaliter manifestare non potui, nisi vestrae regalis clementiae cartam mundburalem ostendi ... et ego ancilla vestra coeleravi ad vestigia pietatis vestrae properare... Peto, ut... talem missum habuissem qui mihi exinde in locum protectionis vestrae defensare et munburire fecisset" (aus Cod. Lugd. Bat. B. bei *de Rozière*, n. 419).

[1]) Synode von Verneuil von 755, c. 23. „Ut comites vel judices ad eorum placita primo viduarum, orphanorum vel ecclesiarum causas audiant et definiant in eleemosyna domni regis (Mon. Germ. Leg., I, 24). Wenn *Dove* (De jurisdictione ecclesiasticai apud Germanos Gallosque progressu, 1855, p. 38) behauptet, die fränkischen Könige hätten die Forderung des Concils von Mâcon, c. 12, sanktionirt, und sich dafür auf das für das Langobardenreich erlassene Capit. von Mantua von 781, c. 1 (Mon. Germ. Leg., I, 40) beruft, so legt er in dieses Gesetz einen Sinn, der nicht darin zu finden ist. Die Stelle ermahnt nur die Bischöfe, Aebte und Grafen in allen Sachen, auch in denen der Witwen und Waisen Recht zu geben.

[2]) Vgl. hierüber die noch immer werthvolle Abhandlung von *Launoy*, De cura ecclesiae pro miseris et pauperibus. Paris 1663 (Op. Omn. 1731, II, 568 sqq.). Ferner *B. Guérard*, Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris (Documents inédits), Paris 1850. Préface, p. 40 sqq. Der betreffende Abschnitt bei *Fehr* (Staat und Kirche im fränkischen Reich, S. 403 fg.) bietet nur Auszüge aus den Concilsakten und Heiligenleben. *Ratzinger*, Geschichte der kirchlichen Armenpflege (1868), S. 130 fg., beschäftigt sich vorzugsweise mit c. 5 des II. Concils von Tours und sucht daraus nachzuweisen, dass in der merowingischen Zeit die Armenpflege, die bis dahin dem Bischof in der ganzen Diöcese obgelegen habe, auf die Pfarrer der einzelnen Pfarrsprengel übergegangen sei. Er stützt jedoch diese Ansicht nur auf die unrichtige Annahme, dass in c. 5 civitas nicht Diöcese, sondern Pfarrsprengel bedeute.

durch die Armenpflege. Ohne dass der Staat sich um diese Thätigkeit der Kirche bekümmerte, nahm die Armenpflege in dieser Zeit nach verschiedenen Richtungen eine eigenthümliche Gestalt an. Zunächst begnügte sich die Kirche nicht damit, selbst die Unterstützung der Armen und Elenden in die Hand zu nehmen. Sie erkannte zwar diese ihr obliegende Verpflichtung an[1], aber sie verpflichtete auch die Städte und Ortschaften, für die dort wohnenden Armen Sorge zu tragen und nicht zu dulden, dass sie als Bettler das Land durchstreichen.[2] Die Kirche hat damit zuerst einen Grundsatz aufgestellt, von dem aus das ganze moderne Armenwesen seine Entwicklung genommen hat und auf dem es heute noch ruht. Allerdings hat zunächst in den Zeiten eines tiefen Verfalls der staatlichen und kirchlichen Zustände der Grundsatz, wie es scheint, keine weitere Anerkennung oder Fortbildung erhalten, aber schon im 9. Jahrhundert sind aus ihm die Anfänge einer allgemeinen öffentlichen Armenpflege erwachsen. Weiterhin aber vereinigte die Kirche um sich Bettler und Arme einer Stadt zu einer Genossenschaft, die ein Privilegium des Bettels an den Kirchenthüren erhielt und nicht selten aus den gemeinschaftlich zusammengebrachten Gaben sich ein Vermögen zu erwerben verstanden hat. Die Mitglieder waren in ein Verzeichniss (matricula) eingetragen und hiessen darnach

Matricularii.

---

[1]) I. Concil von Orléans, c. 16. „Episcopus pauperibus vel infirmis, qui debilitate faciente non possunt suis manibus laborare, victum et vestitum in quantum possibilitas habuerit largiatur.“ — V. Concil von Orléans, c. 21; III. Concil von Lyon, c. 6; II. Concil von Mâcon, c. 11.

[2]) II. Concil von Tours von 567, c. 5. „Ut unaquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat secundum vires, ut tam vicani presbyteri quam cives omnes suum pauperem pascant: quo fit ut ipsi pauperes per civitates alias non vagentur.“ — III. Concil von Lyon, c. 6 und II. Concil von Mâcon, c. 11.

matricularii. Wenn sie sich den Tag über anderwärts umhertrieben, um auf eigne Faust zu betteln oder Arbeit zu suchen, so hatten sie an der bischöflichen Kirche einen ihrer Genossen bestellt, der für die Corporation die eingehenden Almosen in Empfang nahm.[1]) Die Genossenschaft der matricularii erhielt häufig ansehnliche Schenkungen und Vermächtnisse und bildete gleichsam eine Aristokratie der städtischen Bettler.[2]) Für sie bestand vielfach ein eignes Armenhaus, ebenfalls matricula genannt[3]), und wenn auch in Abhängigkeit von der Kirche, zu der sie gehörten, scheinen sie doch ihr Vermögen selbständig verwaltet zu haben.[4])

---

[1]) Vgl. *Roth*, Beneficialwesen, S. 184, Note 66, der jedoch mit Unrecht in *Gregor. Tur.*, V, 27, unter den pauperes und in *Gregor. Tur.*, VII, 42, unter den homines S. Martini die matricularii versteht. In beiden Fällen sind darunter Hintersassen der Kirche zu verstehen. *Waitz*, II, 567. Stellen, in denen die matricularii erwähnt werden, hat Roth gesammelt. In andern Urkunden werden Stiftungen einer bestimmten Kirche gemacht, um eine angegebene Zahl von matricularii daraus zu unterhalten, z. B. Bischof Ansbert von Autun schenkt 696 den Oratorium St. Leodegarii Güter „et quattuor matricularios qui ad ipsum oratorium domni Leodegarii deserviunt, ibidem instituimus, ut totum victum atque vestitutum habeant. . . qualiter et illi alii matricularii qui ad basilicam St. Symphoriani deservire videntur, portionem victus et vestitum accipiant“ (*Pardessus*, Dipl., II, 237, n. 437). Siehe auch die der Kirche S. Benignus zu Dijon gemachte Schenkung der Ermenoara von 715 (*Pardessus*, Dip., II, 299, n. 491).

[2]) Von den matricularii werden die reliqui pauperes der Stadt unterschieden. *Gregor. Tur.*, VII, c. 29; Vita Arnulfi, c. 14 (*Mabillon*, Acta, II, 143).

[3]) Form. Andeg. 48 (*de Rozière*, n. 53), „nos vero fratris, qui ad matricola sancti illius residere videmur.“

[4]) In Form. Andeg. 48 und Sirm. 11 (*de Rozière*, n. 54) verkaufen sie ein an den Kirchenthüren gefundenes Findelkind. In den erstern Formeln schliessen sie den Vertrag ab „unanimiter consentientes et per voluntatem marterario, nomen illo presbytero“, d. h. unter Mitwirkung des Geistlichen der Kirche, zu der sie gehören. In der Formel Sirmonds ist hiervon nicht die Rede. Sie unterzeichnen „manu nostra propria et bonis hominibus roborandam decrevimus.“

Die Mitglieder dieser Bettlergenossenschaften waren aber keineswegs nur arme, schwache und arbeitsunfähige Leute. Sie müssen zum Theil wenigstens aus noch kräftigen Personen bestanden haben, die, aus kirchlichen Stiftungen ernährt und gepflegt, auch bereit waren, im Dienste der Kirche ihre Arme und Fäuste zu gebrauchen, und eine stets gefüge Schaar bildeten, welche bei Aufläufen und Strassentumulten das Interesse ihres Bischofs oder Abtes mit dem Knüttel zu vertheidigen wussten. So wird uns mehrfach und aus verschiedenen Jahrhunderten gerade von den Matricularii der reichen Kirche St. Martin zu Tours erzählt, dass sie sich gleichsam als die Leibwache des Heiligen betrachteten und es zu ihrem Beruf rechneten, für seine Ehre sich zu prügeln.[1])

Aber auch nach andern Richtungen hin zeigte sich die werkthätige Wohlthätigkeit und Armenpflege der Kirche und der von ihr gerade auf diesem Gebiete beein-

---

In Trier hatte am Anfang des 7. Jahrhunderts ein Diakon Grimo von den Matricularii ein Haus gekauft, das er ihnen dann wieder bei seinem Tode vermachte. „Casa in Treviris quam a matriculis comparavi, ad ipsos matriculos revertatur" (Urkunde von 636, Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien, herausgegeben von *Beyer* [1860], I, 5, n. 6).

[1]) *Gregor. Tur.*, VII, c. 29, aus dem Jahre 585. In die Zelle des Abtes hatte sich ein Mörder, der in der Vorhalle der Kirche seine That begangen, geflüchtet. „Nonnulli etiam matriculariorum et reliquorum pauperum pro scelere commisso tectum cellulae conantur evertere. Sed et energumeni ac diversi egeni cum petris et fustibus ad ulciscendam basilicae violentiam proficiscuntur." Im Anfang des 9. Jahrhunderts hatten die Leute des Bischofs von Orléans das Asylrecht der Kirche des heiligen Martin verletzt. Es entsteht ein Volksauflauf, von allen Seiten kommen die pauperes und matricularii und nur mit Mühe gelingt es den Mönchen die Leute des Bischofs ihren Händen zu entreissen (Alcuin an Karl den Grossen von 801 oder 802. *Jaffé*, Bibl. rer. Germ. VI [1873], Monum. Alcuiniana, p. 632 sqq., n. 180).

flussten Laien. Aller Orten werden von den Bischöfen und Geistlichen, den Königen und frommen oder schuldbeladnen Weltlichen, die durch fromme Werke ihre Sünden tilgen wollen, wohlthätige Stiftungen gemacht, Armenhäuser, Kranken- und Fremdenspitäler gegründet, Almosen vertheilt. In anderm Zusammenhang werden die vermögensrechtlichen Verhältnisse dieser Stiftungen noch zu behandeln sein. Hier genüge ihre Erwähnung.

Die Findelkinder.

5) Dagegen scheint die Kirche die, wenn auch nicht sehr weitreichende Theilnahme, welche sie auf Grund der römischen Kaisergesetzgebung den ausgesetzten Kindern zugewandt hatte, ihnen jetzt entzogen zu haben. Noch das Concil von Agde hatte c. 24 die frühern Bestimmungen des Concils von Vaison c. 9 und des II. Concils von Arles c. 51 eingeschärft. Im burgundischen Reich war es häufig zu Streitigkeiten gekommen zwischen Burgundern und den Romanen, da erstere (offenbar wenn es sich um ihre Kinder handelte) das römische Recht, das dem Ernährer und Erzieher der Findelkinder das Eigenthumsrecht an ihnen zusprach, nicht anerkennen wollten. Auf Verwendung des Bischofs Gemellus von Vaison bestimmte König Sigismund, dass für die Romanen das römische Recht in Geltung bleiben, Streitigkeiten zwischen ihnen und den Burgundern aber der Entscheidung des Königs vorbehalten sein sollen. [1])

---

[1]) Vgl. oben I, 326 fg. — Lex Burg., tit. 109 vom 8. März 516 (Mon. Germ. Leg., III, 578). Ob die Verordnung des Bischofs von Vaison nur aus humanen Beweggründen hervorging, wie *Binding*, I, 226 und *Jahn*, I, 142, meinen, und nicht vielmehr aus Sorge für das an den Findlingen erworbene Eigenthumsrecht, kann doch mit Hinblick auf den Inhalt der angeführten Concilienbeschlüsse zweifelhaft sein. Der König gibt als Grund an, dass, wenn der Eigenthumserwerb an den Findlingen nicht festgestellt sei, sich Niemand mehr der Kinder annehmen werde.

Im fränkischen Reiche scheint die Bestimmung, dass der Bischof die Urkunde über die Aufnahme eines Findelkindes unterschreiben muss, damit das Eigenthumsrecht an dem Kinde erworben werden könne, in Vergessenheit gerathen zu sein. Dagegen wurde das Eigenthum nach wie vor dem zuerkannt, welcher das Kind aufgenommen hatte. Die Kirche hatte nichts dawider, wenn die an ihren Thüren gefundenen Kinder sofort als Sklaven verkauft wurden. [1]

6) Um so eifriger bemühte sich die Kirche dagegen um die Gefangenen. Der Archidiakon der Kirche sollte jeden Sonntag die Gefangenen besuchen, um ihre Noth zu lindern. Der Bischof sollte eine zuverlässige Person mit der Vertheilung von Lebensmitteln an sie beauftragen. [2] Vor allem aber gehörte es zu den Pflichten des Bischofs, soviel wie möglich ihre Befreiung zu erwirken. Schon Remigius von Reims wendet sich an einen der Söhne Chlodovechs mit der Ermahnung, mit seinen eignen Mitteln die Kriegsgefangenen loszukaufen. [3] In den Lebensbeschrei- Die Gefangnen.

---

[1]) Siehe die oben angeführten Formeln, *de Rozière*, 53, 54, von denen die eine aus Angers, die andere aus Tours stammt. Die Sache kam sehr häufig vor, „sicut apud nos consuetudo est", sagt die erstere Formel. Der gewöhnliche Kaufpreis war gering genug: $\frac{1}{3}$ Solidus und Ersatz der von dem Finder inzwischen gegebenen Nahrungsmittel „treanto uno cum nostro pasta." Der Verkäufer ruft am Schluss die Rache des Himmels gegen alle diejenigen, auch gegen die Eltern des Kindes an, die dasselbe je wieder zurückfordern würden. — In der Lex Rom. Visig., auf die sich *de Rozière*, 54, ausdrücklich beruft, haben übrigens alle Bestimmungen, auch die über Mitwirkung der Kirche bei Ausstellung der Urkunde, Aufnahme gefunden. Lex Rom. Visig.; c. 2 Cod. Theod., V, 7; c. 1 V, 8.

[2]) V. Concil von Orléans, c. 20. „...ut incarcerati diebus dominicis ab ecclesiae archidiacono seu praeposito visitentur ... a pontifice instituta fideli et diligenti persona, quae necessaria provideat, competens iis victus de domo ecclesiae tribuatur."

[3]) *Bouquet*, IV, 51. „... Paternas quascunque opes possides, captivos exinde liberabis et a jugo servitutis absolves."

bungen und den Wundern der Heiligen gehört es zu den nothwendigsten Bestandtheilen der Thaten des Helden, dass er Gefangene durch Fürbitte, Bezahlung der Schulden oder durch ein Wunder befreit. Auf die Ursache der Gefangenschaft wurde dabei nicht gesehen. Der Gefangene, habe er nun im Kriege seine Freiheit verloren oder sei er wegen eines Verbrechens oder wegen rückständiger Steuern in das Gefängniss gewandert, hat Anspruch auf die Hilfe der Kirche und auf Befreiung, wenn nöthig durch ein Wunder.[1]) Auch den Angeklagten beizustehen, galt als eine Aufgabe der Bischöfe. Wie in römischer Zeit legten sie Fürbitte für sie ein, stimmten das Gericht zur Milde oder bewirkten ein Wunder, um den Schuldigen zu überführen und den Unschuldigen zu retten.[2])

Einem Bischof, der nach allen diesen Richtungen hin seiner Aufgabe gerecht wurde und eine eifrige Thätigkeit entfaltete, sei es aus Frömmigkeit, Pflichttreue und Humanität, sei es aus politischen Beweggründen, konnte es nicht schwer fallen, einen maassgebenden, ja den ausschliesslich

---

[1]) *Gregor. Tur.*, *Boll.*, Acta Sanct. und *Mabillon*, Acta S. O. B. bieten der Beispiele mehr als genug. Wenn übrigens *von Roth*, von dem Einfluss der Geistlichkeit, S. 10, meint, es habe sich nur um Steuerpflichtige gehandelt die nicht bezahlen konnten, so ist das nicht richtig. Siehe z. B. *Gregor. Tur.*, De Miraculis S. Martini IV. c. 26: „rex (Childebertus im Jahre 591) affirmavit quosdam ex his qui absoluti fuerant (durch die Wunder des heiligen Martin) ad se venisse atque compositionem fisco debitam quam illi fredum vocant, a se fuisse reis indultam.“

[2]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 8. „. . .judicibus plerumque ut culpabilibus ignoscerent dulcedine profusa imperavit potius quam rogavit. Nam ita erat dulcis alloquio, ut ei negare non possent, cum fuisset indulgentiam deprecatus.“ — Vit. Patrum, VIII, c. 9. Bischof Phronimius von Lyon bewirkt ein Wunder, um vor dem Gericht des Grafen einen Betrüger zu entlarven und einem Bettler zu seinem Rechte zu verhelfen. Siehe auch die Form. Sirmond. 16 und Lindenbrog. 82 (*de Rozière*, n. 241, 242).

herrschenden Einfluss über die untern Klassen der Bevölkerung zu gewinnen. Die kirchliche Disciplinargewalt, vermöge deren er die von der Last der Sünden geängsteten Gemüther beherrschte und über die Verächter der kirchlichen Gebote die Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft erkannte, die zugleich einen socialen Charakter an sich trug; die grossen Einkünfte der Kirche, über die er, nur wenig beschränkt von kirchlichen Normen, frei verfügen konnte und die ihm eine ausserordentliche gesellschaftliche Macht verliehen; die grossartige und vielseitige Thätigkeit zur Unterstützung und zum Schutz der nothleidenden und hilfsbedürftigen Klassen der Bevölkerung — das waren die jedem Bischof zu Gebote stehenden Mittel, um innerhalb der Stadt und des Bisthums eine Stellung zu behaupten, die der des Grafen, der jeden Augenblick von dem König abgesetzt werden konnte, wohl das Gegengewicht zu halten vermochte. Es ist begreiflich, wie König Chilperich, der freilich von Gregor von Tours als ein heftiger und bösartiger Feind der Geistlichkeit geschildert wird, die Klage im Munde führen konnte, die Bischöfe seien es eigentlich, welche die Herrschaft führten, die königliche Gewalt sei verfallen und auf die Bischöfe der Städte übergegangen.[1])

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 46. „Nulli penitus nisi soli episcopi regnant; periit honor noster et translatus est ad episcopos civitatum. Haec aiens assidue . .“ Dagegen legt *Waitz*, II, 395, doch wohl zu viel Gewicht auf die häufig vorkommenden Ausdrücke „urbem regere, urbem ad gubernandum suscipere“ und ähnliche, die von der bischöflichen Gewalt gebraucht werden. Derartige Wendungen finden sich schon frühe, schon im Anfang des 6. Jahrhunderts. So wird vom Bischof Namnatius von Vienne (gest. 522) in seiner Grabschrift gesagt: „praesul patriae rectorque vocatus“ (*Leblant*, Inscript. chrétien., II, 96, n. 425); von Bischof Pantagathus von Vaison (gest. 515): „custos patriae rectorque vocatus | a patria. Rexit quoniam promptissima cives | libertate animi“ (*Leblant*, II, 218, n. 492). — Es ist hier

Die Bischöfe als Vertreter der Bevölkerung.

Auf diese mächtige Stellung gestützt, konnten die Bischöfe dem Könige als Vertreter der Bevölkerung gegenüber treten und deren Interessen gegen gewaltthätige und ungerechte Maassregeln vertheidigen. Fast in allen Fällen, in denen die Könige es versuchten, neue Steuern einzuführen, sind es die Bischöfe, die für das Volk das Wort führen und durch ihren Einfluss, durch geistliche und weltliche Mittel den König bewegen, den Steuerdruck zu mildern oder von der Erhebung der neuen Abgaben abzusehen. So gab König Chlothar I. (511—561) der Stadt Tours auf Bitte des Bischofs Freiheit von der Kopfsteuer.[1]) Den Versuchen, sie der Bevölkerung wieder aufzulegen, die von den folgenden Königen Charibert (561—567) und Childebert II. (589) gemacht wurden, traten die Bischöfe Eufronius und Gregorius entgegen und erhielten der Stadt die Steuerfreiheit.[2]) Auf Bitte des Bischofs Maroveus von Poitiers sandte Childebert II. (589) hohe Beamte in die dortige Grafschaft, um den Steuerdruck durch eine gerechtere Vertheilung der Steuern zu erleichtern.[3]) Die Bischöfe Austregisilus und Sulpitius von Bourges haben auf die Bitten der Bevölkerung bei König Theuderich II. und bei König Dagobert erfolgreiche Schritte gethan, um die ungerechte Steuererhebung zu beseitigen. Dem letztern gab Dagobert die Zusicherung, dass künftig keine Erhöhung der Steuer mehr erfolgen werde.[4]) Doch kam es freilich auch vor, dass das Ein-

---

überall nur von der kirchlichen Regierung die Rede, nicht von einem Antheil an der weltlichen Verwaltung oder einem Einfluss auf sie.

[1]) *Gregor*, IX, c. 30. Wenn es heisst, der König habe „compunctus per timorem sancti Martini“, dies gethan, so ist sicher darunter die Einwirkung des Bischofs zu verstehen.

[2]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 30.

[3]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 30.

[4]) Miracul. Austregisili. *Boll.*, Acta Sanct., 20. Mai, V, 236, c. 1. Vita Sulpitii; *Boll.*, Acta Sanct., 17. Januar, II, 171, c. 6. „Rex

schreiten des Bischofs nichts half, ein von ihm begünstigter Volksaufstand niedergeschlagen wurde und den Geistlichen, die im Verdacht standen, sich dabei betheiligt zu haben, schwere Strafen auferlegt wurden. [1])

Der Rath des Bischofs.

Aus dieser engen Verbindung, in welcher Bischof und Bevölkerung gestanden, erklärt es sich auch, dass die Bischöfe wichtige Akte der bischöflichen Verwaltung, die für das ganze Bisthum oder wenigstens die Bischofsstadt von grösserm Interesse waren, mit den angesehensten Einwohnern der Stadt und den in dem Gau angesessenen Grossgrundbesitzern beriethen und deren Zustimmung in der ausgestellten Urkunde selbst erwähnten. Wie später im 11. und 12. Jahrhundert bei wichtigen Anlässen überall von den Bischöfen ein aus geistlichen und weltlichen Elementen bestehender Rath hinzugezogen und seiner Zustimmung gedacht wird [2]), so schon seit dem 7. Jahrhundert in den grössern Bischofsstädten Austrasiens. Der Stiftung und Ausstattung des Klosters Hautvillers (Altum villare) durch den Bischof Nivardus von Reims im Jahre 662 ertheilten

---

adjecit ut generalis daretur auctoritas, ne in posterum impia executio iteraretur in plebem." — In andern Fällen ist es ein Abt, der gegen Steuererhöhung bei dem König sich verwendet, wie dies der Abt Aredius vom Kloster Atanum bei Limoges mehrfach bei König Chilperich I. gethan haben soll (Vita Aredii, c. 24, 25; Ruinart. *Gregor. Tur.*, Opp., p. 1295).

[1]) So geschah es im Jahre 579 in Limoges unter König Chilperich; der Bischof rettete nur mit Mühe den königlichen Steuerbeamten vor der Volkswuth; von der Betheiligung der Geistlichkeit an dem Aufstand sagt *Gregor. Tur.*, V, c. 29, allerdings „calumniantibus regalibus missis."

[2]) Ueber diesen spätern mittelalterlichen Rath des Bischofs, siehe insbesondere *Arnold*, Verfassungsgeschichte der deutschen Freistädte (1854), I, 170 fg. und *Heusler*, Ursprung der deutschen Stadtverfassung (1872), S. 161 fg. Das Vorkommen eines solchen bischöflichen Raths schon in dem 7. Jahrhundert ist bisher unbeachtet geblieben.

ihre Zustimmung Provinzialbischöfe und Grafen, ferner die Archidiakonen und Aebte, sowie der ganze Klerus von Reims und eine Reihe angesehener Männer des Bisthums.[1]) Aus der Mitte des 7. Jahrhunderts wird von dem Bischof Bettolenus von Soissons berichtet, dass er alle wichtigere Handlungen nur nach vorheriger Berathung mit den angesehensten und hervorragendsten Männern seiner Diöcese vorzunehmen gewohnt war.[2]) Aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts erweisen die Urkunden der Bischöfe von Strassburg und Metz die Existenz eines solchen Raths, dessen Zusammensetzung selbstredend keine festbestimmte war, zu dem je nach Bedürfniss und Umständen ein grösserer oder kleinerer Kreis von Personen hinzugezogen wurde. In Strassburg sind es der Klerus, Priester, Aebte, Archidiakon u. s. w. in Verbindung mit dem Herzog des Elsasses und den angesehensten Männern des Bisthums, welche dem Bischof Rath und Zustimmung ertheilen zur Gründung und Ausstattung von Klöstern.[3]) Auch in Metz sind es ange-

[1]) *Pardessus*, Dipl., II, 128, n. 346. „...et nobis consenserunt de fratribus meis coepiscopis et de comitibus nostris, archidiaconis seu abbates vel etiam clerus noster Remensis, etiam de viris illustribus, quorum manibus subscriptiones vel signacula subter tenentur.“

[2]) Vita S. Drausii (Bischof von Soissons, gestorben nach 675). *Boll.*, Acta Sanct., 5. März, I, 407, c. 7. „Bettolenus convocat seniores et plebiscitos quorum consilio et actu solitus erat de majoribus aliquid agere vel dijudicare omnimodis rebus.“

[3]) Privileg des Bischofs Widegern von Strassburg von 728 (*Pardessus*, Dipl., II, 353, n. 543). „...una cum consensu fratrum nostrorum abbatum, presbiterorum, archidiaconi omnique clero ecclesiae (von Strassburg), sed et ducis et judicium timentiumque Deum populo hujus provinciae catholico.“ Wörtlich wiederholt in dem Privileg des Bischof Heddo von Strassburg für das Kloster Arnolfsau (Schwarzach). Urkunde über Neueinrichtung und Ausstattung des Klosters Ettenheimmünster durch Bischof Heddo von 763 (*Grandidier*, Histoire de l'église et des evêques Princes de Strassbourg [1778], II, 91, n. 55). „Dedimus... cum consensu... regis Pippini atque fratrum seu civium nostrorum in episcopatu degentium.“

sehene Laien, welche vom Bischof bei wichtigen Akten herangezogen werden, um ihn mit ihrem Rathe zu unterstützen und in Gemeinschaft mit dem Klerus seine Urkunden zu bekräftigen. [1]) Endlich mag noch einer, wie es scheint der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehörigen Formel Erwähnung geschehen, in welcher ein Bischof mit Zustimmung des Klerus und der Bürger verkündet, dass alle Hintersassen der Kirche zur Zahlung des Zehnten verpflichtet seien. [2]).

---

[1]) In der auf dem Concil von Compiegne von 757 ertheilten Bestätigung der Schenkung und des Privilegiums des Bischofs Chrodegang von Metz für das Kloster Gorze heisst es: „una cum comeatu et voluntate... regis Pipini Francorum atque consensu fratrum nostrorum canonicorum spiritualium et Deum timentium laicorum fidelium S. Stephani" (*Mansi*, XII, 653. Ueber die Zeit des Concils siehe *Oelsner*, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter König Pippin, 1871, S. 315). — Schenkung des Bischofs Angilram von Metz an das Kloster Gorze von 770. „...una cum consensu clericorum vel laicorum... donamus etc." (*Dom Calmet*, Hist. de Lorraine [2e éd., 1745], II, 113). — Dagegen ist die aus der Histoire générale de Metz (par des religieux bénédictins [*Tabouillot*], Preuves, 1781, p. 6) bei *Pardessus*, Dipl., II, 397, n. 586 abgedruckte Schenkungsurkunde von 745, welche den „consensus hominum S. Stephani ecclesiae Metensis vel illorum laicorum bonorum qui ibidem in servitio S. Stephani esse videntur" erwähnt, entschieden falsch, wie so viele andere Urkunden des Chartulars von Gorze. Es ergibt sich dies nicht nur aus den Ausdrücken der Urkunde, sondern auch unzweifelhaft daraus, dass sie ertheilt sein soll „cum comeatu et voluntate ...Pipini majoris domus", während im Jahre 745 Metz noch zum Reiche Karlmanns gehörte, der erst 747 sich von der Regierung zurückzog. Sie ist eine nach dem Muster der Urkunde von 757 gemachte Fälschung. Optimates episcopi, deren Rath ein Bischof von Strassburg nach der Vita Theodardi, c. 15 (*Boll.*, Acta Sanct., 10. Sept., III, 591) eingeholt haben soll, führt *Waitz*, II, 288, an. Aber die Vita rührt nicht, wie die Bollandisten angeben, aus dem 8., sondern frühstens aus dem 13. Jahrhundert her. *Rettberg*, I, 557; *Friedrich*, II, 331.

[2]) *de Rozière*, n. 92: „Episcopus ... unia cum consensu fratrum civiumque nostrorum.. convenit, ut omnes servientes ecclesiae nostrae decimare deberemus."

Die stürmischen Zeiten, welche seit der Mitte des 7. Jahrhunderts über das Frankenreich hereinbrachen, mochten mit dazu beigetragen haben, dass der Bischof in noch höherm Maasse als bisher einen Anschluss an die Laienbevölkerung und eine Stütze in ihr suchte. Von einem Recht bestimmter Personen, mitzuwirken an der kirchlichen Verwaltung oder auch nur zu einzelnen wichtigen Akten die Zustimmung zu geben, kann keine Rede sein. In allen den angeführten Fällen ist es zweifellos der Bischof, welcher in seinem eignen Interesse, um der von ihm ausgestellten Urkunde eine grössere Sicherheit, seiner Stiftung oder Schenkung eine grössere Gewähr zu geben, die Zustimmung der angesehensten Laien seines Bisthums erbittet. Immerhin aber zeigt diese Thatsache, wie enge die Verbindung war, in welcher der Bischof mit der Bevölkerung seiner Stadt und seines Bisthums gestanden hat.

Stellung des Bischofs im Staate.

Die kirchlichen und weltlichen Befugnisse, die geistige und politische Macht, welche die Bischöfe innerhalb ihrer Diöcese ausübten, waren die Grundlagen für ihre Stellung, die sie im merowingischen Staate einnahmen. Hierauf beruhte die mächtige, nicht selten entscheidende Einwirkung, welche sie auf die geschichtliche Entwickelung des fränkischen Staatswesens auszuüben vermochten.

Rechtlich waren sie verpflichtet, die unumschränkte Staatsgewalt, deren alleiniger Vertreter und Träger der König war, anzuerkennen und ihr sich zu unterwerfen.

Treueid der Bischöfe. Stellung zum König.

Wie alle Angehörige des Reichs[1]) waren sie verbunden, dem König den Treueid zu leisten. Bei der Thronbesteigung des Königs wie in dem Falle, dass das Bisthum

[1]) Dass dem fränkischen König von dem gesammten Volke der Eid der Treue geleistet wurde, ist bekanntlich zuerst von *Roth* (Beneficialwesen, S. 108 fg.) nachgewiesen worden und gegenwärtig allgemein anerkannt. *Waitz*, II, 158.

unter einen andern König in Folge von Eroberung oder Theilung des Reichs gelangte, mussten sie schwören, dem König Treue zu bewahren und ihn niemals zu verlassen.[1]) Der Bischof ist desshalb auch, wie jeder andere Unterthan, der königlichen Banngewalt unterworfen. Er hat dem königlichen Befehl zu gehorchen und, sofern es sich nicht um Sachen der Lehre oder der Sittlichkeit handelt, erkennt sogar die Kirche selbst an, dass der Befehl des Königs von der Ausführung kirchlicher Vorschriften befreie.[2]) Selbst wenn der königlichen Befehl sich auf innere Angelegenheiten der Kirche bezog, glaubten die Bischöfe, ihn ausführen zu müssen, wenn sich derselbe mit der kirchlichen Lehre und den Grundlagen der Verfassung der Kirche nicht in Widerspruch setzte. So hatte schon Chlodovech dem Bischof Remigius von Reims die Priesterweihe eines seiner Günstlinge anbefohlen, und den Bischöfen gegenüber, welche dem Bischof die Ausführung des Befehls zum Vorwurf machten, berief sich Remigius auf die Gewalt und die Verdienste

---

[1]) *Pardessus*, Dipl., I, 201, n. 230. Testament des Bischofs Bertramnus von Le Mans von 615: „Post transitum Guntranni quondam regis sacramentum insolubile domno meo Clotario regi dedi... sacramentum meum in integro constrinxit ut eum nullatenus dimittere deberem.“ — Dem Bischof Palladius von Saintes wirft König Guntchram vor: „Tertio mihi quod de episcopo dici iniquum est, pejerasti“ (*Gregor. Tur.*, VIII, c. 29). — Vita Leodegarii, c. 10 (Bischof von Autun. *Bouquet*, II, 616). „...non mutabor a fide quam Theodorico promisi coram domino conservare.“ — Miracul. S. Martialis, c. 14 (*Boll.*, Acta Sanct., 30. Juni, V, 562). „Pontificem ex ipsa urbe (Limoges) et omnes concives ad se adunare jussit ut fidem eorum extorqueret et eos ad suum regimen perstringeret.“

[2]) Nach alter Sitte musste der Bischof Weihnachten und Ostern in seiner Kirche feiern. Nach dem III. Concil von Lyon, c. 5, und dem Concil von St. Jean de Losne, c. 8, jedoch nur „nisi ordinatio regis eum arcescere fecerit itinere.“

des Königs um die Kirche.[1]) Auf Befehl des Königs werden Geistliche von einer Kirche an die andere versetzt.[2]) Selbst die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft machten die Bischöfe von einem Befehl des Königs abhängig, wenn über den Ausgeschlossenen auf Anregung des Königs der Bann verhängt worden war.[3])

Der König ordnete die Abhaltung von Kirchengebeten an.[4]) Er erliess Befehle, dass Reisende von den Bischöfen aufgenommen und beköstigt werden.[5]) Kräftigen und gewaltthätigen Königen gegenüber wagten die Bischöfe selbst dann keinen Widerstand zu leisten, wenn der Befehl direkt im Widerspruch mit kirchlichen Normen stand.[6])

Naht sich der König der bischöflichen Stadt, so muss

---

[1]) Remigius an Leo von Sens, Heraklus von Paris und Theodosius von Auxerre (*Bouquet*, IV, 52). „Ego Claudium presbyterum feci, non corruptus praemio, sed praecellentissimi regis testimonio ... Scribitis canonicum non fuisse quod jussit. Summo fungamini sacerdotio. Regionum praesul, custos patriae, gentium triumphator injunxit.“

[2]) *Gregor. Tur.*, Vit. Patr., VI, c. 2. „Theodoricus (I.) rex ex civibus Arvernis clericos multos abduxit, quos Trevericae ecclesiae ad reddendum famulatum domini jussit assistere.“

[3]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 32. Gregor erwidert dem Leudastes, der wegen Verläumdung der Königin und Gregors in den Bann gethan war, auf seine Bitte um Wiederaufnahme: „Cum reginae mandatum suscepero, tunc eum recipere non morabor.“

[4]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 21, bei Gelegenheit einer Pest „rex rogationes summa cum devotione celebrari ... jussit.“ In karolingischer Zeit kam die Anordnung von Fasten und Kirchengebeten durch den König sehr häufig vor. Vgl. z. B. die Capitularien des Bischofs Hatto von Basel, c. 820, c. 8. „Indictum vero jejunium quando a palatio sive a domo (ecclesiae) fuerit denuntiatum, ab omnibus generaliter observetur.“ Die Formeln bei *Merkel*, 63 (*de Rozière*, n. 633) u. s. w.

[5]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 36. „Guntchramnus rex... dans epistolas per omnes episcopos regni sui, ut peregrinum aliquo per Dei intuitu consolarentur.“

[6]) Siehe oben S. 211 fg.

ihm der Bischof entgegengehen und ihm einen feierlichen Empfang bereiten.[1])

Vor allem aber hatten die Bischöfe auf seinen Befehl am königlichen Hoflager zu erscheinen, um an den Berathungen der Grossen des Reichs und an dem königlichen Hofgericht Theil zu nehmen, um in der Umgebung des Königs seinen Befehlen gewärtig zu sein. Ihre mächtige und hervorragende Stellung in dem Reiche gaben ihnen den Anspruch und die Pflicht, an dem Rathe des Königs Theil zu nehmen. Sie gehören zu den proceres und optimates des Reiches, die, solange das merowingische Königthum in voller Kraft dastand, nicht an der Herrschaft über den Staat Theil hatten, aber deren Einfluss und Ansehen, Klugheit und Kenntnisse von dem König benutzt wurden im eigenen Interesse und im Interesse des Staats.[2]) Als seit der Mitte des 7. Jahrhunderts die Aristokratie immer mächtiger wurde, die Könige fast zu willenlosen Werkzeugen mächtiger Parteihäupter herabsanken, da bildeten die Bischöfe naturgemäss einen Theil jener Aristokratie und

---

[1]) Diese Ehrenbezeugung hiess occursus. *Gregor. Tur.*, De Glor. Confess., c. 19. „Eufronius (Bischof von Tours) cum a multis crebrius urgeretur, ut ad occursum Chariberti regis deberet accedere . . . ait: „Ite, praeparate iter etc.“ Vit. Patr., XVII, c. 4. „euntes ad occursum regis.“ In Folge dessen verlangten auch die höhern Beamten diese Ehre, während die Bischöfe sie ihnen nicht gewähren wollten; so der Patricius Mummolus von dem Bischof Quinidius von Vaison (gest. c. 556. Vita Quinidii, *Boll.*, Acta, 15. Febr., II, 831); der dux Farulfus von Lupus von Sens (Vita Lupi, c. 11, *Boll.*, Acta, 1. Sept., I, 259); ein Gesandter des Königs Theudebert I. von Theodulfus, dem Abt des Klosters des heiligen Theodorich bei Reims; der Gesandte ist zornig „quod abbas loci non sibi dedisset occursum“ (*Flodoard*, Hist. Rem. ecclesiae, I, c. 25; ed. *Lejeune*, I, 212). Mit der Würde des Patricius hat demnach der occursus keinen Zusammenhang, wie *Waitz*, II, 384, aus der Vita Quinidii schliessen will.

[2]) Siehe *Waitz*, II, 431, 517, 542 fg.

suchten gleich den weltlichen Grossen bald im Anschluss, bald gegen die Partei, die sich des Königs bemächtigt hatte, die Staatsgewalt zu schwächen und für sich, ihren Stand, für die Geistlichen und die Kirche weltliche Vortheile und Macht zu erringen.[1])

Trotz dieser grossen Veränderung, welche seit dem 7. Jahrhundert in Folge des Verfalls des Königthums in der thatsächlichen Stellung der Bischöfe im Staate sich vollzog, und die wir in ihren Einzelheiten hier so wenig darzustellen haben, wie die Rolle, welche einzelne Bischöfe in der Geschichte dieses traurigen Jahrhunderts spielten, blieben die Rechtssätze über das Verhältniss des Bischofs zu dem König und dem Staate unverändert. Die Ereignisse, welche den Sturz der Merowinger vorbereiteten und zuerst der Aristokratie, dann aber einem neuen Geschlechte die Uebermacht verliehen, waren wenig dazu angethan, neue Rechtsbildungen zu ermöglichen. Die Männer, welche im Namen der Könige die Staatsgewalt ausübten und dem

---

[1]) *L. Drapeyron*, De la substitution d'un épiscopat germain à l'épiscopat romain en Gaule (1875), schildert einen Kampf des römischen gegen den fränkischen Episcopat und sieht darin eine der wichtigsten, bisher aber unbeachteten Thatsachen der fränkischen Geschichte. Im 6. Jahrhundert soll der noch römische Episcopat das fränkische Königthum bekämpft und eine politische Macht der gallofränkischen Kirche begründet haben. Im 7. Jahrhundert sei aber ein germanischer Episcopat entstanden, der von Burgund seinen Ausgang genommen und dort seinen Hauptsitz behalten habe. Infolge dessen habe sich der römische Episcopat an das Königthum, der fränkische an die weltliche Aristokratie angeschlossen. In diesem Kampfe habe die letztere Partei gesiegt und mit dem merowingischen Königshause sei auch der römische Episcopat gefallen. Beweise für diese Construktion der Geschichte werden von dem Verfasser nicht beigebracht. In keiner einzigen der von ihm, nicht ohne Gelehrsamkeit, angeführten Quellenstellen ist von einem solchen prinzipiellen Gegensatz unter den Bischöfen des Frankenreichs im 7. und 8. Jahrhundert die Rede.

Anstürmen der innern und äussern Feinde des Reichs nur mit Anspannung aller Kräfte begegnen konnten, waren nicht gesonnen, die dem Könige zustehenden Befugnisse über die Kirche, die ihnen jetzt als Machtmittel zu gute kamen, aufzugeben. Die Bischöfe selbst aber waren fast ausschliesslich von rein weltlich-politischen Gesichtspunkten beherrscht. Auch selbst in den Zeiten, wo sie im Besitz der Macht waren, zeigten sie für eine Reform der Kirche sowenig wie für eine Aenderung des Staatskirchenrechts Verständniss oder Neigung. Auch fehlte es dem fränkischen Episcopat viel zu sehr an einer einheitlichen Organisation, als dass er zu gemeinschaftlichen kirchlich-politischen Bestrebungen sich hätte vereinigen können. Erst mit dem neuen Herrschergeschlecht der Karolinger, erst mit Karlmann und Pippin beginnt ein neuer Abschnitt der Rechtsentwickelung, in welchem neue Anschauungen zur Geltung gelangen und neue Ziele erstrebt werden.

Staatliche Funktionen der Bischöfe.

Die staatlichen Funktionen, die den Bischöfen übertragen wurden, sind mannigfacher Art. Sehr häufig wurden sie zu Gesandtschaften verwandt, sei es an einen andern fränkischen König, sei es an einen auswärtigen Fürsten.[1] Seit der Mitte des 7. Jahrhunderts erwähnen die meisten königlichen Urkunden, dass der König seinen Entschluss nach vorheriger Berathung mit den Bischöfen und Grossen des Reichs gefasst habe.[2] Unter den Beisitzern des Hof-

[1]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 3, 31; VII, c. 14; IX, 18, 20, 38. Form. Marc., I, 11 (*de Rozière*, n. 703).

[2]) Das Edikt von 614 hat König Chlothar II. gefasst, „cum pontificibus vel tam magnis viris optimatibus aut fidelibus nostris.“ Die erste Urkunde, welche ausdrücklich das „consilium pontificum et inlustrium virorum, nostrorum procerum“ erwähnt, ist die Chlodovechs II. von 653 für das Kloster S. Denis (*Pertz*, Dipl., I, 20, n. 19). Die Urkunde Childeberts I. von 556 (*Pertz*, Dipl., I, 5, n. 5) ist schon von *Quicherat* (Biblioth. de l'école des chartes, VI. Sér., I, 513 fg.) als unecht nachgewiesen.

gerichts des Königs erscheint überall an erster Stelle neben den weltlichen Grossen eine grössere oder geringere Anzahl von Bischöfen.[1])

Bischöfe und Geistliche können kein Staatsamt bekleiden.

So wichtig und einflussreich aber auch die Staatsgeschäfte waren, zu deren Berathung die Bischöfe herangezogen und an deren Ausführung sie betheiligt wurden, so maassgebend sie vielfach in den spätern Zeiten des merowingischen Reichs in die politischen Verhältnisse eingriffen, so haben weder sie noch Geistliche überhaupt während der gesammten Regierungszeit des merowingischen Geschlechts irgend ein Staatsamt bekleidet. Es ist eine merkwürdige Thatsache, dass in diesen barbarischen Jahrhunderten, in denen die römische Bildung, die noch im 5. Jahrhundert in Gallien herrschte, mehr und mehr der Unwissenheit und Unbildung weicht, in denen selbst die Geschäftssprache, die lateinische in einen kaum glaublichen Grad von Verdorbenheit verfällt, gerade die einzigen Personen, welche noch als die Träger einer höhern geistigen Cultur erscheinen, die Geistlichen und Bischöfe von allen Staatsämtern fern gehalten werden. Es ist klar, dass diese Erscheinung nicht auf einer blos zufälligen Lücke unserer historischen Kenntnisse ruhen kann, da die Quellen der Ueberlieferung in den Urkunden und den Heiligenleben gerade hierfür so reichlich fliessen, dass wir von Geistlichen, welche Staatsämter innehatten, etwas erfahren müssten, wenn es überhaupt solche gegeben hätte. Zunächst mag diese systematische Fernehaltung des geistlichen Elements von allen Staatsämtern in dem alten kirchlichen Verbote, dass Geistliche keine weltliche Beschäftigung treiben dürfen, ihren Ausgangspunkt gehabt haben. Aber wir dürfen mit Sicherheit schliessen, dass diese kirchliche Vorschrift keine aus-

---

[1]) Die früheste Urkunde, welche die Bischöfe als Beisitzer erwähnt, ist von Chlothar III. von 658 (*Pertz*, Dipl., I, 34, n. 36).

reichende Schranke gegen das Eindringen der Bischöfe und Geistlichen in wichtige Staatsämter gewesen wäre, wenn nicht der Staat selbst an dem Grundsatze unverbrüchlich festgehalten hätte, dass Staatsämter nur von Laien bekleidet werden können. Wir dürfen dies zunächst daraus schliessen, **Referendarien.** dass kurze Zeit, nachdem die Merowinger auch formell des Thrones entsetzt waren und ein neues Geschlecht über das Frankenreich herrschte, das wichtigste Staatsamt, das des Kanzlers, dauernd in geistliche Hände gelangte.[1] Gerade in der Zeit, in welcher eine durchgreifende Reform der Kirche ausgeführt und die alte Disciplin und Ordnung der Kirche wieder hergestellt werden sollten, wurde jene kirchliche Vorschrift bei Seite gesetzt. Von der Kirche wurde kein Widerspruch dagegen erhoben. Und doch fing damals in den Zeiten Pippins und Karls des Grossen auch die Laienwelt wieder an, geistige Bildung, zunächst die Elemente derselben, die Kenntniss des Lesens und Schreibens sich anzueignen. Während in der von Karl neubelebten Hofschule, in den zahlreichen Klosterschulen, die auf sein Geheiss entstanden, die Hofleute und die heranwachsende Generation sich die nothwendigen Kenntnisse erwerben mussten, um den Anforderungen, die Karl an seine Beamten stellte, genügen zu können, während damals ein grosser Kreis auch von gebildeten Laien den Kaiser

[1]) Siehe *Sickel*, Urkundenlehre, S. 73 fg. Der erste Geistliche, von dem es erwiesen ist, dass er das Amt eines Kanzlers bekleidete, ist Rado, der Kanzler Karls des Grossen, der in dessen Urkunden von 776—797 erscheint. *Sickel*, S. 80. Derselbe hält es jedoch für wahrscheinlich, dass auch drei von den vier Kanzlern König Pippins, die wir kennen, dem geistlichen Stand angehört haben (S. 74). Eine Urkunde Karl Martells von 726 über eine Schenkung an Bischof Willibrord ist zwar auch von einem Geistlichen (Aldo clericus) geschrieben, ist aber nur eine Privaturkunde, der Schreiber nur eine Privatperson, kein Beamter (*Pertz*, Dipl. A., n. 12, p. 100).

umgab und Laien und Geistliche wetteiferten, die von dem Kaiser gestellten wissenschaftlichen Fragen zu lösen und zu beantworten, wurde das wichtigste Amt des Staates nur Geistlichen anvertraut. In dem merowingischen Reiche dagegen erscheint auch in dem Jahrhundert von 650—750, wo die schwachen Reste einer geistigen Cultur nur noch in einigen Klöstern und Bischofssitzen gepflegt wurden, wo unter den Laien eine wahrhafte geistige Finsterniss herrschte, kein einziger Geistlicher als Vorstand oder Mitglied der königlichen Kanzlei. Sämmtliche 78 Referendarien der merowingischen Könige, deren Namen uns theils durch die Urkunden, theils durch Schriftsteller überliefert sind[1]), gehören dem Laienstande an.[2]) Die entsetzliche Sprache, in der die königlichen Urkunden der spätern merowingischen Zeit abgefasst sind, darf wenigstens zum Theil dem Umstand zugeschrieben werden, dass die Schreiber eben Laien sein mussten.[3])

---

[1]) Eine Zusammenstellung derselben hat gegeben *Stumpf* in *Sybels* Historischer Zeitschrift (1873), XXIX, 343 fg. Ueber das Amt und seine Bedeutung vgl. *Waitz,* II, 409 fg.

[2]) Wie dies schon von *Hüllmann*, Geschichte der Stände, S. 82 und *Waitz*, II, 409, bemerkt worden ist. Dagegen treten Referendarien nicht selten später in den geistlichen Stand und werden Bischöfe. S. oben S. 191, Note 3. In drei Urkunden finden sich die Namen der Stellverteter von Referendarien, unter denen wir wohl andere Beamte der königlichen Kanzlei verstehen dürfen (*Pertz*, Dipl., I, n. 70, 78, p. 63, 69, 70). Notare, Schreiber u. s. w. der Kanzlei werden in ächten Urkunden nicht genannt. Der von *Waitz*, S. 411, angeführte Valentianus notarius et amanuensis ist der falschen Urkunde König Childeberts (*Pertz*, Dipl., n. 5, siehe oben S. 259, Note 2) entnommen. Der Diakonus Syggo und der Presbyter Airardus in den Urkunden Chlothars III. (*Pertz*, I, n. 40, 41) beruhen auf Interpolation. Siehe *Stumpf*, S. 368.

[3]) Freilich ist die Sprache der kirchlichen Urkunden der damaligen Zeit auch nicht viel besser, doch ist ein Gradunterschied immerhin nicht zu verkennen.

Dass aber die Uebernahme von Staatsämtern durch Geistliche nicht sowohl durch kirchliche Norm verboten, als durch einen staatsrechtlichen Grundsatz ausgeschlossen war, zeigt sich ferner darin, dass anderweitige weltliche Aemter von Geistlichen bekleidet wurden. Da es sich hier nur um die Verwaltungsorgane grösserer Städte handeln kann, wir aber von denselben ausserordentlich wenig wissen, so müssen wir uns freilich mit nur einem Belege für die gemachte Behauptung begnügen.[1])

Konnte ein Geistlicher nicht das Amt eines Referendarius übernehmen, dessen Beschäftigung seinem Berufe und seiner Bildung am nächsten stand, so darf an sich schon angenommen werden, dass auch alle andern Staatsämter dem Klerus nicht zugänglich waren. Doch bedarf diese Behauptung einer nähern, quellenmässigen Begründung, da man sich für die entgegengesetzte Ansicht auf mehrere Fälle beruft, in welchen Bischöfe das Amt des Grafen sowie das des Majordomus bekleidet haben sollen. Was die Vereinigung des Grafenamtes und des Bisthums in einer Hand betrifft, so werden hierfür angeführt: 1) der Bischof Viktor von Chur, der im Jahre 614 auf dem Concil von Paris anwesend war, soll zugleich Präses von Rätien gewesen sein.[2]) Allerdings ist um diese Zeit ein Präses Viktor von Rätien nachweisbar, es ist aber auch nachweisbar, dass er nicht Bischof gewesen ist. Seine Grabschrift bezeichnet ihn nur als inluster praeses, während sein Urenkel Viktor, der ihm die Grabschrift gesetzt, sich Bischof nennt.[3]) Grafen.

[1]) Schreiber in der curia der Stadt Angers (amanuensis Andecavis civitate) ist nach der Form. Andeg. 1 (*de Rozière*, n. 261) im Jahre 579 ein diaconus gewesen.

[2]) *Friedrich*, Kirchengeschichte, II, 616; Drei Concilien, S. 46; *Waitz*, II, 395.

[3]) Siehe *Planta*, Das alte Rätien (1872), S. 263. Wenn der Ver-

2) Bischof Arnulf von Metz soll in der Stadt Metz auch gräfliche Rechte ausgeübt haben. Indessen lässt sich diese Behauptung nicht quellenmässig belegen.[1])

3) In der von einem jüngern Zeitgenossen herrührenden Lebensbeschreibung des Abtes Hermenland, der das Kloster auf der Insel Ainaux an der Küste der Bretagne gründete und um das Jahr 720 starb, wird erzählt, dass zu seiner Zeit ein mächtiger Mann, Namens Agatheus, Graf von Nantes und Rennes gewesen und sich in den genannten Städten des Bisthums bemächtigt habe.[2]) Indessen ist es doch verfehlt, hieraus den Schluss zu ziehen, dass der Graf Agatheus Bischof gewesen sei. Vielmehr geht aus dem Wortlaut deutlich hervor, dass der Graf in dieser Zeit einer fast allgemeinen Auflösung der Staats- und Rechtsordnung sich der weltlichen Güter der Bisthümer bemächtigt hatte,

---

fasser S. 275 aber sagt: „ob der Bischof Viktor... identisch mit dem Präses Viktor war und somit die weltliche und geistliche Würde in sich vereinigte, ist schwer zu bestimmen", so ist bei dem authentischen Wortlaut der Grabschrift dieser Zweifel schwer verständlich.

[1]) *Waitz*, II, 395, führt zur Begründung seiner Ansicht keine Stelle an. In den allein zuverlässigen Berichten über Arnuf, in *Fredegar* und der ältern Vita Arnulfi (*Mabillon*, Acta Sanct., II, 140 fg.) findet sich hierfür nicht der geringste Anhalt. Aber auch in den ausgeschmückten, wenig zuverlässigen Erzählungen des *Paulus Diaconus* (Gest. Episcopi Mettens. Mon. Germ. Script., II, 266 fg.) und der jüngern Vita Arnulfi (*Boll.*, Acta Sanct., 18. Juli, IV, 440 fg.) findet sich davon nichts. Eine Stelle eines andern Schriftstellers, die Waitz im Auge gehabt haben könnte, ist mir wenigstens unbekannt.

[2]) Vita Hermenlandi (*Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 398), c. 13: „erat quidam vir inclytus nomine Agatheus duarum urbium, Namneticae sc. et Redonicae, comes locumque episcopatus in praedictis occupans urbibus." Als Todesjahr des Agatheus gibt *Lecointe*, Annales ecclesiast., IV, ad 703, n. 7, das Jahr 703 an, ohne jedoch den geringsten Anhalt hierfür zu haben. Wir wissen nur, dass ein Bischof Moderamnus von Rennes zur Zeit König Chilperichs II. von 715—720 lebte. *Flodoard*, Hist. eccl. Remensis, I, c. 20 (p. 145). Siehe Gallia Christ., XIV, 801.

während die Bischofssitze selbst erledigt waren. Derartige Zustände und Gewaltthätigkeiten kamen damals auch an andern Orten vor und können sicher nicht als Beweis angeführt werden, dass der Bischof zugleich königlicher Graf sein konnte.[1])

Was die Verbindung des Amtes des Majordomus mit dem Episcopat betrifft, so wird auch hierfür Arnulf von Metz angeführt. Der Biograph desselben berichtet, dass er, auch nachdem er Bischof geworden, an den weltlichen Geschäften Theil genommen und die erste Stelle am Hofe des Königs innebehalten habe.[2]) Von anderer glaubwürdiger Seite wird berichtet, dass er und der Majordomus Pippin die vornehmsten Rathgeber des jungen Königs Dagobert gewesen seien.[3]) Erst in weit spätern Darstellungen wird Arnulf Majordomus genannt. Aus der Thatsache, dass die der Zeit Majordomus.

---

[1]) In einem alten Bischofsverzeichniss von Nantes wird Agatheus aufgeführt: „vocatus, sed non episcopus" (Cod. Thuan. nach *Mabillon*, l. c.). Ganz ähnliche Verhältnisse herrschten in dem benachbarten Bisthum Le Mans, wo sich während der Vakanz zwischen Bischof Herlemund und Gauziolen die Grafen Karivius und Rothgarius der Bisthumsgüter bemächtigen. Acta episcoporum Cenomannensium (*Mabillon*, Vetera Analecta, Paris 1723, p. 385). Ebenso schildert der in diesem Punkt wohl zuverlässige Erzbischof Ado von Vienne die Zustände in Burgund am Anfang des 8. Jahrhunderts: „Vastata et dissipata Viennensi et Lugdunensi provincia aliquot annis sine episcopis utraque ecclesia fuit; laicis sacrilege et barbare res sacras ecclesiarum obtinentibus" (Chronicon. Mon. Germ. Script., II, 319). Was dagegen von den Zuständen in Verdun berichtet wird (*Roth*, Beneficialwesen, S. 351), beruht nur auf dem mittelalterlichen Roman Garin Le Loherain. Vgl. Vita Magdalvei; *Boll.*, Acta Sanct., 4. October, II, 506.

[2]) Vita Arnulfi (*Mabillon*, II, 142), c. 8. „sic deinceps episcopales gestans infulas, ut etiam domesticatus solicitudinem atque primatum palatii sui ac si nolens teneret."

[3]) *Fredegar*, Chron., c. 58: „Dagobertus ... ab initio quo regnare coeperat, consilio primitus ... Arnulfi, Mettensis urbis pontificis, et Pippini majoris domus usus."

nahestehenden Berichte wohl Pippin Majordomus nennen, niemals aber Arnulf, muss geschlossen werden, dass er zwar auch als Bischof den wichtigsten Einfluss auf die Staatsgeschäfte besass und die angesehenste Stelle am Hofe innehatte, dass er aber kein eigentliches Staatsamt bekleidete. Es lässt sich nicht angeben, weshalb Arnulf, wenn er Majordomus gewesen wäre, nicht als solcher bezeichnet worden wäre.[1]) Dasselbe gilt in Bezug auf Bischof Kunibert von Köln, welcher nach dem Rücktritt Arnulfs den von ihm erledigten Platz in der Regierung des Landes und am Hofe des Königs einnahm. Majordomus war allein Pippin, der aber erkannte, dass er nur in engster Verbindung mit der mächtigen Geistlichkeit die Herrschaft führen und desshalb der Stütze des geistlichen Ansehens nicht entbehren könne.[2])

Und nicht anders verhält es sich mit dem Bischof Leodegar von Autun, der zuerst unter König Childerich II. von 670—673, dann später unter Theuderich III. in Neustrien den grössten Einfluss am Hofe ausübte und die Regierung thatsächlich leitete. Von einem der Zeit allerdings nicht fern stehenden Biographen wird von ihm einmal gesagt, dass der König Childerich ihm die Stellung des Majordomus angewiesen habe.[3]) Eine andere, besser unter-

---

[1]) Siehe insbesondere die Auseinandersetzung von *Boschius*, Comment. praevius in *Boll.*, Acta Sanct., 18. Juli, IV, 430. Zu demselben Resultat kommt *Waitz*, II, 434. Anderer Ansicht *Bonnell*, Anfänge, S. 96 und De dignitate majoris domus (1858), p. 40. Majordomus wird Arnulf zuerst genannt in der Vita Chlodulfi, c. 9 (*Mabillon*, II, 1044), die um die Mitte des 10. Jahrhunderts entstanden ist. Vgl. *Bonnell*, S. 138.

[2]) *Fredegar*, c. 58: „Post discessum b. Arnulfi adhuc consilio Pippini majoris domus et Chuniberti pontificis urbis Coloniae (rex) utens...“ Siehe *Bonnell*, S. 99.

[3]) *Ursinus*, Vita Leod., c. 4 (*Bouquet*, II, 629). „Leodegarium... super omnem domum suam sublimavit et majorem domus in omnibus constituit.“

richtete Biographie erwähnt jedoch nichts davon, dass der Bischof dieses Amt erhalten habe. Sie erzählt nur, dass Leodegar den herrschenden Einfluss am Hofe ausübte.[1]) Als unter König Theuderich III. Leodegar wieder seine frühere Stellung am Hofe zurückerhielt, wird ausdrücklich bemerkt, dass unter seiner und seines Bruders Zustimmung ein Majordomus gewählt wurde.[2])

Was endlich von den Bischöfen Licinius von Angers und Chlodulf von Metz berichtet wird, beruht auf völlig unglaubwürdigen Quellen[3]) und verdient keine weitere Berücksichtigung.

---

[1]) Vita Leod. auct. anon. c. 4 (*Bouquet*, p. 613). „(rex) Leodegarium... secum assidue retinebat in palatio.

[2]) Gesta Francorum, c. 45 (*Bouquet*, II, 595), „Franci vero Leudesinum ... in majorem domus palatii eligunt. Eratque ex Burgundia in hoc consilio b. Leodegarius... et Cherinus frater ejus consentientes.“ — Die Frage, ob Leodegar das Amt des Majordomus inne hatte oder nicht, ist viel erörtert worden. Dagegen haben sich ausgesprochen *Lecointe*, Annales eccl. ad 670, c. 2 (III, 627); *Valesius*, Res franc., XVII, p. 558; *Gomicourt*, Mélanges hist. et critiques (Amsterdam 1768), I, 198 fg. Letzterer behauptet, dass an sich zwar Geistliche das Amt hätten bekleiden können. Jedoch „on doit rejeter tous les faits rapportés seulement par Ursin et son témoignage ne peut être d'aucun poids pour ceux qui écrivent l'histoire.“ So auch seine Nachricht, dass Leodegar Majordomus gewesen. Ihm stimmt bei *Waitz*, II, 427, der ebenfalls meint: „An sich wird es nicht bezweifelt werden können, dass Geistliche das Amt verwalten konnten.“ Doch gibt es einen Grund hierfür nicht an. Die Abhandlung von *Gomicourt* erörtert das Verhältniss der beiden Biographien zu einander eingehend, die vorliegende Frage jedoch nur nebenbei. Während *Gomicourt* die Unzuverlässigkeit des Ursinus nachzuweisen sucht, hält *Bonnell*, S. 154 fg., den Anonymus für weniger genau unterrichtet. Doch dürfte dem erstern beizupflichten sein. Das Verhältniss beider Biographien zueinander bedarf noch einer eingehenden Untersuchung. In Bezug auf den uns interessirenden Punkt gibt indessen auch *Bonnell* (S. 116) dem Anonymus den Vorzug und meint auch: Leodegar habe nur eine dem Majordomus ähnliche Stellung innegehabt.

[3]) Trotzdem stützt sich *Bonnell*, de dignitate, p. 40, auf sie. Die Vita Licinii, c. 13 (*Boll.*, Acta Sanct., 13 Febr., I, 681) ist wörtlich

Lässt sich demnach kein einziger Fall aus der merowingischen Zeit nachweisen, in welchem ein Geistlicher ein staatliches Amt bekleidet hätte, so berichtet uns dagegen Gregor von Tours ausdrücklich, dass ein Diakon, um ein weltliches Amt zu übernehmen, aus dem geistlichen Stande ausgetreten sei, obgleich ein solcher Austritt durch die kirchlichen Vorschriften verboten war.[1])

Staatliche Anerkennung der kirchlichen Stellung der Bischöfe.

Waren die Bischöfe durch kirchliche Vorschrift und staatsrechtlichen Grundsatz von den Staatsämtern ausgeschlossen, so war doch anderer Seits von dem Staate ihre hervorragende und wichtige Stellung im Volke anerkannt und fand auch in dem Rechte ihren Ausdruck. Die kirchliche Disciplinargewalt der Bischöfe wird, wie wir später noch näher darzustellen haben, nicht nur in Bezug auf kirchliche Verhältnisse und das sittliche Verhalten des Volkes anerkannt, sondern die Könige fordern die Bischöfe auch ausdrücklich auf, Hand in Hand mit den weltlichen Beamten, welche das Recht aufrecht zu erhalten und zu schützen haben, durch die ihnen zu Gebote stehenden kirchlichen Mittel auf das Volk zu wirken, den Verbrechen entgegenzuarbeiten und die Besserung der sittlichen Zustände und die Sicherung der Rechtsordnung herbeizuführen.[2]) Aber auch über die Beamten selbst soll der Bischof

aus der Vita Arnulfi abgeschrieben. Die Vita Chlodulfi (*Mabillon*, Acta, II, 1043) ist, wie *Bonnell* später (Anfänge, S. 137 fg.) selbst nachgewiesen, erst aus dem 10. Jahrhundert.

[1]) *Gregor. Tur.*, de Miraculis S. Juliani, c. 17. „Diaconus quidam qui relictam ecclesiam fisco se publico junxit acceptaque a patronis potestate tanta perpetrabat scelera.“ Er wurde Steuerempfänger.

[2]) Edikt König Guntchrams von 585 (Mon. Leg., I, 3). „Ad vos ergo, sacrosancti pontifices ... imprimis nostrae serenitatis sermo dirigitur, sperantis quod ita populum vobis providentia divina commissum frequenti praedicatione studeatis corrigere ... quatenus dum universi diligendo justitiam conversatione praecipua cum omni honestate studuerint vivere, melius... coelesti beneficio concedatur tranquillitas temporum et congrua salvatio populorum etc.“

eine Aufsicht führen. Ungerechtigkeiten, die von ihnen verübt werden, sollen mit kirchlichen Zuchtmitteln geahndet werden, und wie die Kirche selbst den Grafen und Mächtigen, welche die armen Leute bedrücken, mit dem Bann droht, so ermahnt auch König Chlothar II. die Bischöfe gegen die Grafen, welche seine Abwesenheit benutzen, um ihre Amtsgewalt zu missbrauchen, mit geistlicher Ermahnung und kirchlichen Strafmitteln einzuschreiten. [1])

---

[1]) II. Concil von Tours von 567, c. 26. „ut judices aut potentes qui pauperes opprimunt, si commoniti a pontifice suo se non emendaverint, excommunicentur." Edict. Chlotharii, c. 6 (Mon. Leg., I, 2). „Si judex aliquem contra legem injuste damnaverit, in nostri absentia ab episcopis castigetur." Judex ist der Graf, siehe *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 223. Ob die Constitution Chlothar I. oder Chlothar II. angehöre, ist seit längerer Zeit bestritten, siehe *Waitz*, II, 683. Neuerdings haben sich *Waitz* und *Boretius* (Beiträge, S. 21) für Chlothar II. ausgesprochen. *Roth* (Beneficialwesen, S. 224; Feud., S. 54) macht dagegen geltend, dass der König von den Immunitäten spreche, welche sein Grossvater, Vater oder Bruder ertheilt haben (c. 11, avi vel genitoris aut germani nostri), Chlothar II. aber keinen Bruder gehabt habe, der den Thron bestieg, während Chlothar I. drei Brüder hatte. Von diesen sei wahrscheinlich Childebert I. gemeint, den Chlothar I. allein überlebte. Indessen lassen sich c. 11 und 12, in denen der König von Kirchenfreiheiten spricht, die schon sein Grossvater ertheilt habe, auf Chlothar I., den Sohn Chlodovechs, nicht beziehen, dessen Grossvater noch Heide war. *Waitz* führt gegen *Roth* an, dass die Worte vel germani nostri in der einen der beiden Handschriften fehlen und also wohl ein Zusatz seien, den man anfügte als man die constitutio auf Chlothar I. bezogen habe. Indess ist zu bemerken, dass die Worte in der ältern, noch aus dem 7. Jahrhundert herrührenden Handschrift (Cod. Sangerm. 936, jetzt Fonds Latin, n. 12097. Siehe *Maassen*, Geschichte, S. 556) enthalten sind und nur in der spätern, dem 10. Jahrhundert angehörigen (Paris 215 Suppl. Latin), fehlen. Vielmehr ist unter germanus hier nicht der leibliche Bruder zu verstehen, sondern überhaupt Geschlechtsgenosse, wie auch sonst die Merowinger sich Brüder nennen, wenn ein solches verwandtschaftliches Verhältniss auch nicht bestand. Die Ausdrücke germanus, germanitas werden häufig zur Bezeichnung eines engen, wenn auch nicht

Aber die Befugnisse, welche der Bischof ausüben konnte, gehörten nur dem kirchlichen Gebiete an. Staatliche Rechte waren ihm nicht übertragen. Nur als ein besonderer Ausnahmefall ist es zu betrachten, wenn König Dagobert I., nachdem er der bischöflichen Kirche zu Tours alle Ein-

---

brüderlichen Verhältnisses gebraucht. Ep. Ruricii (Bischof von Limoges, gest. c. 510), I, 13; II, 7, 21 (Bibl. Max. 1618, V, P. III, p. 540, 543, 548). Ep. Bonifatii, p. 243, 245. Ep. Alcuini, p. 377, 447. Ep. Servati Lupi (Abt von Ferrières, ed. *Baluzii*, 1710), p. 23. Desselben Vita Wicberti, c. 4, p. 296. Hinkmar von Reims schreibt an seinen Neffen: „nos germanae salutis tuae laetificavit judicio..." (Opusculum LV capit. c. 16. *Migne*, t. 126, p. 338). — Unter dem germanus kann Chlothar II. nur Theuderich II., den Sohn seines Vetters verstehen, nach dessen Tod Chlothar Alleinherrscher des fränkischen Reichs wurde und insbesondere auch das vorwiegend von Romanen bewohnte Aquitanien neu erwarb. Die Constitution ist aber, wie schon *Savigny* bemerkte (Geschichte des Römischen Rechts, II, 96 fg.), besonders für die Romanen gegeben und zum Theil wörtlich aus einer Novelle Valentinians III. entnommen. Da sie, wie eine Vergleichung ergibt, jedenfalls vor dem grossen Reichsgesetz vom November 614 erlassen ist, so ergibt sich als Zeit ihrer Entstehung die Zeit etwa von Mitte 613 bis Mitte 614. Sie hatte offenbar den Zweck die Herstellung geordneter und friedlicher Verhältnisse in dem Reiche anzubahnen und die Gemüther zu beruhigen. — Castigare ist der technische Ausdruck für die Anwendung kirchlicher Disciplinarmittel, es ist hier keineswegs an eine gerichtliche Instanz der Bischöfe zu denken. *Pardessus* (Dipl., I, 120) ist der Ansicht, den Bischöfen sei eine Art Cassationsinstanz übertragen worden: „Pontifex, si justa ei videretur sententia, apellationem rejiciebat; si contra canones, alios judices assignabat." *Naudet* (p. 548) meint: „cela veut dire que les évêques tiendraient la place du roi au tribunal suprême, lorsque le roi ne rendrait pas la justice en personne dans son palais." Beide Ansichten sind mit der fränkischen Gerichtsverfassung völlig unvereinbar. Von einer richterlichen Thätigkeit des Bischofs ist überhaupt nicht die Rede, nur von einer kirchlichen. *Waitz*, II, 398, 482, 506, führt die Stelle an, ohne aber deutlich zu erklären, wie er sie versteht. S. 482 spricht er von einer „Bestrafung" des Richters. Ebenso *Bethmann-Hollweg*, Germ. Rom. Civilprozess, I, 434. *Sohm*, a. a. O., geht nicht auf den Inhalt der Stelle ein.

künfte des Fiscus in der Stadt Tours geschenkt hatte, ihr desshalb auch die Befugniss ertheilte, zur Erhebung derselben einen Beamten zu ernennen, der die Funktionen des Grafen in Bezug auf die Erhebung der Steuern, Zölle u. s. w. für die Kirche auszuüben befugt war [1]).

Was uns sonst noch von einer Befugniss der Bischöfe zur Ernennung der Grafen berichtet wird, stammt aus erwiesenen Fälschungen späterer Zeit und hat keinen Werth. [2])

---

[1]) Vita Eligii, I, c. 32 (*Spicil.*, II, 87). „. . . omnem censum qui reipublicae solvebatur, ad integrum Dagobertus rex eidem ecclesiae indulsit. . . Adeo autem omne sibi jus fiscalis census ecclesia vindicat, ut usque hodie in eadem urbe per pontificis literas comes constituatur.“ Dass, wie *Waitz*, II, 378, meint, die Ernennung des Grafen des Gaues von Tours dem Bischof übertragen worden, ist wenig wahrscheinlich, da, wie die Vita ausdrücklich sagt, das Ernennungsrecht nur eine Folge des Rechts auf die öffentlichen Einkünfte war. Die wichtigsten Funktionen des Grafen aber waren die Ausübung der Gerichts- und Heeresgewalt innerhalb des Gaues, wenn freilich auch der Graf mit Erhebung der öffentlichen Einkünfte betraut war. Grössere Wahrscheinlichkeit dürfte es haben, dass nach obiger Stelle der Bischof von Tours nur für diese letztere Funktion einen Beamten zu ernennen hatte, der, eben weil alle öffentliche Einkünfte der Kirche überwiesen waren, die Amtsbefugnisse des Grafen auf dem Gebiet der Finanzen auszuüben hatte und desshalb von der Vita comes genannt wird. Es ist nicht zu vergessen, dass uns nicht ein Aktenstück vorliegt, sondern nur ein Bericht, dessen Worte nicht auf die Goldwage zu legen sind.

[2]) *Waitz*, II, 378, führt die unächte Urkunde Childeberts III. für Le Mans an (*Pertz*, Dipl., I, 195), nach welcher auf Grund eines Privilegiums Chlothars II. der Graf des Gaues durch den Bischof und die Gaueingesessenen gewählt werden sollte. An einer andern Stelle der Urkunde heisst es allein durch den Bischof. *Waitz* erkennt zwar die Unächtheit in der Form an, meint aber der Inhalt entspreche fast mehr der merowingischen Zeit als dem 9. Jahrhundert, wo die Fälschung entstanden ist. Indessen hatte der Bischof von Chur unter Karl dem Grossen analoge Rechte und die wohl ebenfalls im 9. Jahrhundert angefertigte Vita Tygriae, c. 12 (*Boll.*, 25. Juni, V, 75), erzählt ebenfalls: „concessit (rex Guntramnus) leudes et grafiones . . . ut ab eo die deinceps episcopo Maurienae obedirent et in omnibus subditi

Auch an diesem Punkt tritt die Consequenz, mit welcher die wichtigsten Grundsätze des Staatskirchenrechts während der gesammten merowingischen Periode festgehalten und durchgeführt wurden, deutlich hervor. Trotz der Verschiebung des Schwerpunktes der Staatsgewalt, die nicht mehr auf einem starken Königthum ruhte, sondern einer herrschsüchtigen und wilden Aristokratie nur schwachen Widerstand zu leisten vermochte, werden doch die Grundlagen des öffentlichen Rechts nicht verändert. Die Bischöfe bleiben trotz des grossen Einflusses, den sie in den politischen Verhältnissen gewinnen, von den Staatsämtern ausgeschlossen, wie ihnen überhaupt ein rechtlicher Antheil an der öffentlichen Gewalt nicht verliehen wird.

Erhöhter strafrechtlicher Schutz der Bischöfe.

Dagegen wird ihnen, als den Trägern der kirchlichen Gewalt, als den höchsten Vertretern der Kirche im Reiche, gleich den königlichen Beamten, ein erhöhter strafrechtlicher Schutz zu Theil, in dem sich zugleich ein Standesvorzug kund gab. Das Wergeld, der Massstab der persönlichen Würdigung bei den Deutschen, wurde bei den dem Christenthum erst theilweise gewonnenen Völkern um der Kirche willen ausserordentlich erhöht für Bischöfe und Geistliche. Indem dem Bischof das höchste Wergeld gegeben wurde, das selbst das der Beamten und Antrustionen des Königs weit übertraf, wurde die Heiligkeit der Kirche und ihrer höchsten Organe anerkannt und geehrt, das Ansehen des Bischofs im Volk gewaltig gesteigert. Nach dem Recht der salischen Franken beträgt das Wergeld des Bischofs 900 Solidi, nach dem der ripuarischen Franken 800 Solidi, d. h. sofern die Bischöfe nach römischem Rechte,

---

essent.“ Dass also im 9. Jahrhundert Ansprüche erhoben werden konnten, wie sie in der Fälschung von Le Mans ihren Ausdruck fanden, kann nicht Wunder nehmen, während sie im merowingischen Reich ganz zusammenhangslos dastehen würden.

als ihrem Geburtsrechte lebten, eine Verneun-, oder Verachtfachung des Wergelds, während die Bekleidung eines königlichen Amtes nur die Verdreifachung des Wergeldes zur Folge hatte.[1])

In dem alamannischen Volksrecht hat der Bischof dasselbe Wergeld wie der Herzog[2]), und nach dem bairischen Recht soll in einer an altirische Bestimmungen erinnernden Weise der Bischof noch höher gebüsst werden.[3])

Das Staatskirchenrecht der merowingischen Monarchie erkennt die hohe Stellung, die der Bischof kraft der ihm übertragenen kirchlichen Gewalt im Volksleben einnimmt, an, es ehrt ihn und erweist seinem geistlichen Charakter die höchste Würdigung. Aber der Bischof ist nur Bischof der Kirche, nicht Beamter des Königs. Der König kann ihn zu Berathungen heranziehen, wie jeden Unterthanen des Reiches. Der König kann ihm wie jedem Unterthanen Befehle ertheilen kraft der ihm zustehenden Banngewalt, und nicht immer haben die Könige sich vor Missbrauch der Banngewalt den Bischöfen gegenüber gehütet. Aber grundsätzlich ist anerkannt, dass die Kirche und der Bischof auf dem Gebiet des Glaubens und der Lehre, der Zucht und der Disciplinargewalt unabhängig von dem König und den höchsten Beamten des Reiches sind, ja dass der König

---

[1]) Lex Salica emendata, tit. 55, 7 (Ausgabe von *Behrend*, S. 73). Lex Rib., tit. 36, 9.

[2]) Lex Alam. Hloth., tit. 11, 1, 2. „Et si (episcopus) occisus fuerit, sicut illum ducem ita eum solvat aut regi aut duci ad ecclesiam, ubi pastor fuit" (Mon. Leg., III, 49).

[3]) Lex Baiuw., I, c. 10 (Mon. Leg., III, 275). „Si quis episcopum ...occiderit, solvat eum regi vel plebi aut parentibus secundum hoc edictum. Fiat tunica plumbea secundum statum ejus et quod ipse pensaverit auro, donet alia pecunia, mancipia, terra, villas vel quicquid habeat usque dum impleat debitum." Siehe *Grimm*, Deutsche Rechtsalterthümer (2. Aufl. 1854), S. 674 und *Merkels* Note zu obiger Stelle (p. 275).

wie der Graf der kirchlichen Banngewalt unterliegen. Der Bischof, der durch kirchliche und weltliche Machtmittel auch dem König gegenüber einer gefesteten Stellung in seinem Bisthum sich bewusst ist, erkennt den König als das Oberhaupt des Staates an, aber verschmäht es sein Beamter oder Diener zu sein. Der König, dem rechtlich eine fast unbeschränkte Gewalt zusteht, übt die Staatsgewalt über Geistliche und Laien aus, aber er erkennt die Unabhängigkeit der Kirche auf ihrem Gebiete an. Dadurch unterscheidet sich die Stellung der Bischöfe im merowingischen Reich ebenso von der im römischen, wie von der im karolingischen Reich und im Mittelalter. Die Trennung der beiden Gebiete des Staates und der Kirche ist bis auf die neueren Zeiten niemals strenger und folgerichtiger durchgeführt worden als im merowingischen Staate. Die geistliche Oberherrschaft, welche im oströmischen Reich der Kaiser ausübte, die Abhängigkeit der Bischöfe von ihm und ihre Gefügigkeit gegen seinen Willen erfüllten die Franken mit Verachtung. Die griechischen Bischöfe, berichten italienische Kleriker den fränkischen Gesandten, die nach Constantinopel reisten, haben reiche und üppige Kirchen und können es nicht aushalten, auch nur zwei Monate ihre kirchlichen Einkünfte zu entbehren. Sie fügen sich desshalb ganz und zu jeder Zeit dem Willen des Kaisers und stimmen ihm ohne jeden Versuch des Widerstandes bei.[1]) Und nicht weniger fremdartig würden den Franken des 6. Jahrhunderts die Zustände in der Monarchie Karls des Grossen und seiner Nachfolger erschienen sein, in welcher die Bischöfe

---

[1]) Epist. legatis Francorum... ab Italiae clericis directa von 552 (*Mansi*, IX, 153). „Sunt graeci episcopi habentes divites et opulentes ecclesias et non patiuntur duos menses a rerum ecclesiarum dominatione suspendi; pro qua re secundum tempus et secundum voluntatem principum quidquid ab eis quaesitum fuerit, sine altercatione consentiunt."

die höchsten Staatsämter bekleideten und die weltlichen Beamten angewiesen waren, die Disciplinarvorschriften der Kirche mit weltlichem Arm aufrecht zu erhalten, der Kaiser aber auch den Vorsitz auf den Concilien führte und durch seine Gesetze alle Verhältnisse der Kirche zu ordnen bemüht war.

IV. Der Klerus.

Die staatsrechtliche und politische Stellung des Bischofs war in dem merowingischen Reiche eine wesentlich andere geworden, als sie es im römischen Reiche gewesen. Neue Grundsätze waren von den Franken über das Verhältniss des Staats und Königthums zur Kirche aufgestellt worden. Auch die rechtlichen Verhältnisse des Klerus blieben hiervon nicht unberührt, wenn auch allerdings die Grundlagen seiner Stellung in der Kirche und im Staate nicht verändert wurden.

1) Der Eintritt in den Klerus.

Die Tonsur.

In Bezug auf den Eintritt in den Klerus und die Uebertragung von Kirchenämtern sind im wesentlichen diejenigen kirchlichen Vorschriften in Geltung geblieben, welche in dem 4. und 5. Jahrhundert von der Kirche aufgestellt worden waren. Dagegen wurde, wie schon früher besprochen, durch die fränkische Gesetzgebung der Eintritt in den geistlichen Stand an die vorhergehende Erlaubniss des Königs oder seines Grafen geknüpft. Seit der weiten Verbreitung, welche das Mönchthum im 4. und 5. Jahrhundert gewonnen hatte, war auch im Abendlande die Sitte der Mönche, sich zum Zeichen der Verachtung alles äussern Schmuckes, das Haupthaar zu scheeren, in die Geistlichkeit eingedrungen, wie ihre Beobachtung auch von denen, die der öffentlichen Busse unterworfen waren, verlangt

wurde.[1]) Doch scheint im 5. und am Anfang des 6. Jahrhunderts in Gallien wenigstens das völlige Abscheeren des Haupthaares oder das Scheeren einer sogenannten Tonsur (so dass ein Kranz von Haaren stehen bleibt) noch nicht zur Bedingung des Eintritts in den geistlichen Stand gemacht worden zu sein. Noch das Concil von Agde von 506 verlangt nur, dass die Geistlichen das Haar nicht pflegen, und beauftragt den Archidiakon, nöthigenfalls das Haar den Geistlichen zu schneiden und zu scheeren.[2]) Doch war schon im 5. Jahrhundert von Rom aus der Gebrauch nach Gallien gedrungen, dass die Geistlichen durch die Tonsur von den Laien sich auszeichnen, und schon Apollinaris Sidonius spricht von dem Ansehen „des Kranzes" eines Bischofs. Das Concil von Vannes bittet Gott, den „bischöflichen Kranz" seiner Kirche zu erhalten.[3]) Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts ist auch im Frankenreich der Gebrauch allgemein, dass vor dem Eintritt in den geistlichen Stand der Laie die Tonsur empfange, um durch dieses äussere Zeichen der Demüthigung und Weltentsagung

---

[1]) Concil von Agde, c. 15. „Si (poenitentes) comas non deposuerint aut vestimenta non mutaverint, abjiciantur."

[2]) c. 20. „Clerici qui comam nutriunt ab archidiacono etiam si noluerint inviti detondeantur." Schon die statuta eccl. antiqua, c. 44, hatten vorgeschrieben, „clericus nec comam nutriat nec barbam."

[3]) Apoll. Sidonius, Ep. VI, 3 (p. 576), an den Bischof Leontius: „auctoritas coronae tuae." Concil von Vannes von 465, Schluss: „incolumem coronam vestram ecclesiae suae deus protegat." Siehe insbesondere *Thomassinus*, P. I, Lib. II, c. 37 fg. Die Polemik von *Philipps*, Kirchenrecht, I, 301, und *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 104, gegen Thomassin ist insofern unberechtigt, als derselbe das Vorkommen der Tonsur bei Geistlichen vor dem Ende des 5. Jahrhunderts gar nicht läugnet, wie sie behaupten, sondern nur die allgemeine Beobachtung dieser Sitte erst von dieser Zeit an datirt. Die Constitution Theodosius II. von 407 (c. 38, Cod. Theod., XVI, 2), in welcher die Geistlichen coronati bezeichnet werden, bezieht sich nur auf Nordafrika.

sich des Dienstes der Kirche würdig zu zeigen.[1]) Dass die Sitte durch den römischen Einfluss in Gallien zur Herrschaft gelangt ist, geht deutlich genug aus der verbreiteten Sage hervor, derzufolge der Apostel Petrus der Stifter der Sitte war.[2]) Doch hatte die Vornahme der Tonsur keine andere rechtliche Bedeutung, als dass sie eine Förmlichkeit war, welche bei der Aufnahme in den geistlichen Stand vollzogen werden sollte, sofern dies nicht schon vorher geschehen war. Ihre Bedeutung war eine symbolische und desshalb konnte sie auch von Laien, welche sich dem Dienste Gottes weihen wollten, vorgenommen werden. Der Laie konnte sich selbst die Tonsur scheeren, während freilich in der Regel ein Bischof, Priester oder Abt diesen symbolischen Akt vornahm.[3]) Die Tonsur so wenig wie die geistliche Tracht machte den Laien zum Geistlichen.[4])

---

[1]) Zahlreiche Stellen aus Gregor von Tours hat *Thomassinus*, c. 39, n. 2, gesammelt.

[2]) *Gregor. Tur.*, De Gloria Martyrum, I, c. 28. „Petrus ad humilitatem docendam caput desuper tonderi instituit qui Romae cathedram locavit.“

[3]) *Gregor. Tur.*, III, c. 18. „Chlodoaldus (der Enkel Chlodovechs I.) postpositum regnum terrenum ad Dominum transiit et sibi manu propria capillos incidens clericus factus est.“ Vita Sigiramni (*Mabillon*, Acta Sanct., II, 432), „sui capitis comam totondit, licet postea ab episcopo Turonensi clericus factus dicatur.“ Vita Sanct. Agaunensium (*Arndt*, Kleine Denkmäler, S. 13), Hymnemodus verlässt den königlichen Hof, geht in eine Höhle „illic detonsis capillis capitis“ und begibt sich dann erst in ein Kloster. — Miracula S. Maximini: „venerabilis Simon nomine a laico quidem tonsuratus. . .“ (*Mabillon*, Acta, I, 606). — Dass Aebte die Tonsur ertheilen, kommt häufig vor; z. B. *Gregor. Tur.*, Vit. patrum VI, c. 1. „. . .suppliciter abbatem exorans ut sibi comam capitis tondere dignaretur.“

[4]) Schon damals kam es nicht selten vor, dass Kinder für den geistlichen Stand von den Eltern bestimmt und mit den äussern Abzeichen desselben versehen wurden. Vita Caesarii, II, c. 15 (*Mabillon*, I, 673). „infans annorum circiter octo clericati habitu degens.“ *Gregor. Tur.*, De Gloria Confess., c. 22. „puerum (vorher puerulum ge-

Persönliche Erfordernisse.

Die älteren Bestimmungen über die persönlichen Eigenschaften, deren Vorhandensein Bedingung für die Uebertragung eines Kirchenamtes sein sollte, wurden von der Kirche festgehalten und mehrfach durch die Concilien wieder eingeschärft, ohne dass jedoch diese Vorschriften immer strenge beobachtet worden wären. Das Concil von Agde, c. 17, 18, wie das IV. Concil von Arles von 524, c. 12, und das III. Concil von Orléans, c. 6, wiederholen, dass Niemand vor dem 25. Jahre das Amt des Diakons, Niemand vor dem 30. Jahre die Priesterweihe und den Episcopat erhalten dürfe. Um dem Missbrauch vorzubeugen, dass Laien sofort zu den höhern Kirchenämtern erhoben werden, wurde vorgeschrieben, dass ein Geistlicher frühestens ein Jahr, nachdem er in den geistlichen Stand getreten, zum Priester geweiht werden dürfe.[1]) Wie häufig aber diese Vorschriften ausser Acht gelassen wurden, wenn es sich darum handelte, Günstlinge des Königs oder einflussreiche Männer der Stadt auf den Bischofsstuhl zu erheben, ist schon früher gezeigt worden. Weder die Concilsbeschlüsse noch die Ermahnungen Gregors des Grossen konnten diese Missbräuche beseitigen, die vielmehr immer weiter um sich griffen. In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts wird sogar schon die Klage laut, dass Laien, die es nicht einmal für nothwendig erachten die weltliche Kleidung abzulegen, als Erzpriester an reichen Landpfarreien angestellt werden.[2]) Auch die Vorschrift, dass Niemand zum Eintritt in den geistlichen Stand ge-

---

nannt) humiliatis capillis huic monasterio cessimus." Vgl. auch Vita Columbani, c. 22 (*Mabillon*, II, 25).

[1]) IV. Concil von Arles, c. 2; III. Concil von Orléans, c. 6; V. Concil von Orléans, c. 7. Siehe auch Concil von St. Jean de Losne, c. 5.

[2]) Concil von Châlon, c. 5; Concil von St. Jean de Losne, c. 9. „Ut laici homines in seculare habitu constituti in archipresbyterii honorem per parrochias non instituantur."

zwungen werden solle, ward mehrfach erneuert.[1]) Doch ist uns von Fällen berichtet, in denen der Bischof in gewaltthätiger Weise Jemanden gegen seinen Willen in den Klerus steckte, um sich seines Vermögens zu bemächtigen.[2]) Die mehrfach erwähnten kirchlichen Verbote, dass nicht Personen, die der öffentlichen Busse unterworfen wurden, oder die in zweiter Ehe leben, in den Klerus aufgenommen werden[3]), scheinen keine grosse praktische Bedeutung gehabt zu haben. Ganz vereinzelt hebt das II. Concil von Orléans von 533 auch hervor, dass Niemand Diakon oder Priester werden könne, der die Kunst des Lesens und Schreibens oder die Taufordnung nicht kenne.[4]) Und wenn auch angenommen werden darf, dass die meisten Geistlichen wenigstens nothdürftige Kenntnisse im Lesen und Schreiben sich erworben hatten, so würden doch seit dem Ende des 6. Jahrhunderts die Forderungen, welche noch am Anfang des Jahrhunderts Cäsarius von Arles seinem Klerus stellen konnte, sehr bald den höhern Klerus dem Aussterben nahe gebracht haben. Cäsarius hatte den Grundsatz, Niemanden zu den höhern Weihen zu befördern, der nicht wenigstens vier Mal die Bücher des alten und neuen Testaments der Reihe nach durchgelesen habe.[5])

---

[1]) III. Concil von Orléans, c. 7; von Châlon, c. 13.

[2]) *Gregor. Tur.*, VII, c. 31. „(Bertchramnus episcopus Eufronium negotiatorem) invitum aliquando totonderat, inhians facultati ejus.“ Im 9. Jahrhundert musste Ludwig der Fromme ein Verbot erlassen, „. . . ut nullus . . . aliquem tonsorare propter res adipiscendas persuadeat.“ (Capit. ad episcopos . . . pertinentia von 817, c. 8; Mon. Germ. Leg., I, 207).

[3]) Concil von Agde, c. 43; von Epao, c. 2, 3; IV. Concil von Arles c. 3; IV. Concil von Orléans, c. 10.

[4]) c. 16. „Presbyter vel diaconus sine literis vel si baptizandi ordinem nesciat nullatenus ordinetur.“

[5]) Vita Caesarii, I, c. 18. „Adjecit hoc, ut numquam in ecclesia sua diaconum ordinaret, ante triginta aetatis ejus annum. Verum etiam hoc addidit, ut nec in qualibet majori aetate umquam ordinaretur,

Aufnahme von Sklaven.

Wichtiger waren die Bestimmungen über die Aufnahme von Sklaven in den geistlichen Stand. Im 5. Jahrhundert war durch die Kirche wie durch die kaiserliche Gesetzgebung [1]) das Verbot wiederholt ausgesprochen worden, Sklaven zu weihen. Eine Novelle Valentinians III., die auch in die Lex. Rom. Visigoth. überging [2]), hatte bestimmt, dass Sklaven trotz der Weihe den Herrn zurückgegeben werden sollten; nur wer die Diakonatsweihe erhalten, konnte einen Ersatzmann stellen, und die Priester und Bischöfe waren persönlich von der Sklaverei befreit. Diese Grundsätze blieben im wesentlichen in Geltung. Doch haben einzelne Concilien Modificationen und Ergänzungen gegeben, die freilich nicht immer beobachtet wurden. Das III. Concil von Orléans, c. 26, hat unter Berufung auf die ältern Vorschriften der Päpste verboten Sklaven zu weihen, ehe sie von dem Herrn freigelassen worden seien. Das I. Concil von Orléans, c. 8, verlangt, dass sowohl für den zum Priester, als auch für den zum Diakon geweihten Sklaven, wenn die Weihe ohne oder gegen den Willen des Herrn stattgefunden hat, dem Herrn zwei Sklaven zum Ersatz gegeben werden sollen und zwar entweder vom Bischof oder von demjenigen, auf dessen Zeugniss oder Fürbitte hin der Bischof die Weihe vorgenommen habe. Doch wurde weder jene allgemeine Vorschrift noch diese Verpflichtung, einen doppelten Ersatz für den Sklaven zu geben, immer durchgeführt. Schon das V. Concil von Orléans,

---

nisi quattuor vicibus in ordine libros veteris testamenti legerit et quattuor novi."

[1]) Siehe oben I, 138 fg., 153 fg.

[2]) Lex Rom. Visig. Nov. Valent. III., tit. 12, § 6, nebst Interpretatio.

[3]) „Ut nullus servilibus colonariisque conditionibus obligatus juxta statuta sedis apostolicae ad honores ecclesiasticos admittatur, nisi prius aut testamento aut per tabulas legitime constiterit absolutum."

c. 6, sah sich genöthigt, neue Bestimmungen zu treffen. Das Verbot, Sklaven zu weihen, wurde dahin abgeschwächt, dass Sklaven nicht ohne Genehmigung des Herrn geweiht werden sollen.[1]) Werde gegen diese Vorschrift der Sklave eines weltlichen Herrn geweiht, so solle er dem Herrn zurückgegeben werden, dieser aber verpflichtet sein, den Sklaven in einer seines geistlichen Charakters angemessenen Weise zu behandeln. Thue dies der Herr nicht, dann solle der Bischof ihn nach Massgabe des I. Concils von Orléans durch zwei Ersatzsklaven loszukaufen verpflichtet sein.[2]) Auch der König ertheilte die Erlaubniss zum Eintritt in den geistlichen Stand in der Regel nur an Freie.[3]) Trotzdem kam es, wie es scheint, nicht selten vor, dass Sklaven mit oder ohne den Willen des Herrn in den geistlichen Stand aufgenommen und wenigstens zu den untern Kirchenämtern zugelassen wurden. König Childebert III. erwähnt am Anfang des 8. Jahrhunderts eines seiner Sklaven, der an einer Kapelle Custos war.[4]) In der Mitte des 8. Jahr-

---

[1]) „Ut servum qui libertatem a dominis propriis non acceperit.. nullus episcoporum absque ejus tantum voluntate, cujus aut servus est aut eum absolvisse dignoscitur, clericum audeat ordinare.“

[2]) „Quod si saecularis dominus amplius non voluerit inclinare, ut sacro ordini inferre videatur injuriam, duos servos, sicut antiqui canones habent, episcopus... domino saeculari restituat et... eum... ad ecclesiam suam revocandi habeat potestatem.“

[3]) *Marculf* I, 19 (*de Rozière*, n. 550). „...si ille de capud suum bene ingenuus esse videtur.“

[4]) *Pertz*, Dipl., I, n. 75, p. 66. „...oratorio illo ad cruce... ubi Madalgisilus servus noster custus praeesse veditur.“ — Dagegen ist es wohl eine blosse Phrase der Höflichkeit, wenn Bischof Rauracius einen an Desiderius von Cahors gesandten Priester servulum vestrum nennt (Epist. ad Desid. *Bouquet*, IV, 44). Denn es ergibt sich aus dem Inhalt des Briefs, dass der Priester an der Kirche des Rauracius angestellt war. Servus kommt in dieser Bedeutung auch sonst mehrfach vor; z. B. in dem Schreiben des Abtes Florian von Romainmoutier an Bischof Nicetius von Trier (*Bouquet*, IV, 67).

hunderts fordert Papst Zacharias den Bonifatius auf, gegen die vielen Sklaven einzuschreiten, die ihren Herrn entflohen seien und die Tonsur erhalten hätten.[1]) Die Lex. Ribuaria geht davon aus, dass Sklaven nicht nur in Ausnahmefällen niedere Kirchenämter bekleiden, denn sie bestimmt ausdrücklich, dass ein Kleriker, der Sklave, Freigelassener oder Lite sei, in Bezug auf das Wergeld den andern Sklaven u.s.w. gleichstehe.[2])

Für Freigelassene, sofern dieselben noch in irgend einem Abhängigkeitsverhältniss standen, für Colonen und Liten galten dieselben Bestimmungen.[3])

Untersuchung. Um die Gewissheit zu erhalten, dass der Weihe kein Hinderniss entgegenstehe, sollte der Vornahme derselben eine Untersuchung vorhergehen. Die Freiheit von (später sogenannten) Irregularitäten sollte nachgewiesen werden. Dies konnte durch Zeugen geschehen, wie denn schon er-

---

[1]) Schreiben vom 1. Mai 748 (Mon. Moguntina, p. 184, n. 66). „. . . et multos servos tonsuratos qui fugerunt dominis suis.“ — Herzog Tassilo von Bayern, 749—788, schenkte der Kirche von Salzburg Reginbertum servum necnon et presbiterum (Indiculus Arnonis herausgegeben von *Keinz* [1869], c. 5, p. 18).

[2]) Lex Rib., 36, 5. „Si quis clericum interfecerit, juxta quod nativitas fuit ita componatur. Si servus, sicut servum, si regius aut ecclesiasticus, sicut alium regium aut ecclesiasticum. Si litus, sicut litum.“

[3]) Eine eigenthümliche Bestimmung ist in der Sammlung der Handschrift von *Albi* enthalten, deren Original höchst wahrscheinlich vor 673 abgefasst wurde (*Maassen*, Geschichte, S. 592). Am Schluss der Canones des Concils von Chalcedon findet sich folgende Vorschrift, die jedenfalls fränkischen Ursprungs ist: „Item placuit, ut de libertis in capite factis tam de colonis sive familiaribus lex Romana constituit, ut ad clericatus oficium nullatenus adspirarent. Sed modo salubri ordinatione censuimus, ut de talibus venientes ad clerum, si necesse fuerit, subdiacones ordinentur et nullo modo ad superiorem oficii gradum promoveantur, et si episcopo nesciente aliqui ordinati sunt, omnimodo deponantur.“

wähnt wurde, dass nach dem I. Concil von Orléans, c. 8, der Zeuge, auf dessen unrichtige Aussage hin der Bischof einen Sklaven geweiht hatte, den Herrn des Sklaven entschädigen sollte. Nach dem III. Concil von Orléans, c. 6, sollte der Geistliche oder Laie, der bei einer solchen Untersuchung ein unrichtiges Zeugniss abgelegt hatte, wie dies häufig vorkomme, ein Jahr lang von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein.[1])

Genauere Vorschriften über die Vornahme der Prüfung und die Betheiligung der ganzen Gemeinde wurden zum ersten Mal für die Weihe von Priestern und Diakonen gegeben von der Provinzialsynode von Eauze von 551. Acht Tage vor der Ordination soll der Gemeinde der Name des zu Weihenden bekannt gemacht werden, damit Jedermann, dem ein Hinderniss der Weihe bekannt sei, dies anzeigen könne. Nur wenn kein Widerspruch erhoben worden, könne die Weihe unbedenklich vorgenommen werden.[2]) Die Vornahme einer solchen Untersuchung mag häufig ausser Acht

---

[1]) „De quorum promotionibus si quis clericus aut civis testis extiterit, quorum testimonio dum creditur frequenter pontificis ignorantia praevenitur etc.“

[2]) c. 5. „. . . ut cum presbyter aut diaconus ab episcopo petitur ordinandus, praecedentibus diebus populus quemquam ordinandum esse cognoscat et si qua vitia in eo populus forte esse cognoscat, ante ordinationem dicere non desistat.“ — Dass die Pfarrer, denen jüngere Kleriker zur Ausbildung überwiesen sind, vor deren Ordination eine Untersuchung anzustellen haben, wird nirgends erwähnt. Weder c. 1 des II. Concils von Vaison von 529 noch auch c. 18 des spanischen Concils von Emerita von 666, auf die sich *Hinschius*, Kirchenrecht, I, 108, beruft, enthalten dies. Das Concil von Nantes, das in c. 11 über die Vornahme der Prüfung sehr eingehende Bestimmungen enthält, die auch in die spätern kirchenrechtlichen Sammlungen und in das Decretum Gratiani, c. 5, Dist. XXIV, übergegangen sind, gehört jedenfalls erst der karolingischen Zeit an, in der auch von Seiten der Päpste das Verfahren genauer regulirt wurde. Siehe Bd. III.

gelassen worden sein und in der Mitte des 8. Jahrhunderts musste Papst Zacharias, als es sich um die Reform der kirchlichen Zustände im Frankenreich handelte, vor allem auch darauf dringen, dass kein Priester und Diakon geweiht werde, dessen Abstammung und bisheriges Leben vorher nicht genau geprüft worden sei.[1]) Mit dem Eintritt in die niedern Kirchenämter scheint man es vollends wenig genau genommen zu haben.

2) Standesrechte des Klerus.

Der Klerus als solcher lebte nicht nach römischem Recht.

Der in dem fränkischen Reich geltende Grundsatz, dass der Einzelne als Glied seiner Nation und seines Stammes nach dem besondern Recht seines Stammes lebte, soweit die Rechtsverhältnisse nicht allgemein durch das vom König ausgehende Reichsrecht geordnet waren, musste in seiner Anwendung auf den Klerus mit den die Kirche beherrschenden Anschauungen in einen eigenthümlichen Widerspruch treten. Die Kirche verlangte von ihren Dienern, dass sie aus ihrer Familie, aus dem nationalen Zusammenhang mit ihrem Volke heraustreten. Der Geistliche gehört der Kirche an und seine Verhältnisse zu der Kirche und zu der Aussenwelt sollen nach überall gleichen Normen geregelt sein. Die Stellung und das Amt in der Kirche sind es allein, welche den Geistlichen von dem Geistlichen unterscheiden sollen, nur die kirchliche Hierarchie weist ihm seinen Platz in der Kirche und im Staate an.

Dazu kam noch ein Anderes. Die Kirche selbst als die Gesammtheit der einzelnen Gemeinschaften und Anstalten war mit dem römischen Recht aus dem römischen in die neu gegründeten Reiche der Westgothen, Burgunder, Franken, herübergetreten. Die Eroberer und neuen Herren

[1]) Zacharias an Throandus und andere Franken vom 1. Mai 748 (Mon. Moguntina, n. 68, c. 5, p. 196).

fanden die Kirche vor, deren Verhältnisse durch das römische Recht normirt wurden, soweit sie überhaupt einer rechtlichen Ordnung fähig und bedürftig waren. So wenig den Römern, die Unterthanen der germanischen Staaten geworden waren, das römische Recht entzogen wurde, so wenig konnte für die Kirche ein solcher Wechsel eintreten. Die ganze rechtliche Existenz der Kirche wurzelte im römischen Recht, eine Aufhebung desselben wäre der Vernichtung der rechtlichen Existenz der Kirche gleichgekommen. Die vermögensrechtliche Selbständigkeit der einzelnen bischöflichen Kirchen, der Klöster u. s. w., konnte nur in dem römischen Recht ihre Begründung und ihren Schutz finden. Das von Chlodovech berufene I. Concil von Orléans von 511, das seine Beschlüsse auf die vom König gemachten Vorlagen hin fasste, beginnt gleich im ersten Canon mit dem Ausspruch: Das hat in Geltung zu bleiben, was die Canones der Kirche vorschreiben und was das römische Recht festsetzt.[1]) Der Grundsatz, dass die Kirche als die Gesammtheit der einzelnen kirchlichen Anstalten nach römischem Rechte lebe, blieb denn auch im fränkischen Reich bis in das Mittelalter im allgemeinen in unbestrittener Geltung; „ecclesia vivit lege Romana“, wie die Lex Ribuaria, 58. 1 ausdrücklich erklärt. Die Kirche selbst beruft sich auf das römische Recht, sie erkennt dasselbe als ihr Recht an.[2]) Im 9. Jahrhundert wird von der Kirche es nachdrücklichst ausgesprochen, dass sie das römische Recht als ihr Recht in Anspruch nehme, dass hiernach ihre weltlichen Verhältnisse zu ordnen seien.[3])

---

[1]) „id constituimus observandum, quod ecclesiastici canones decreverunt et lex Romana constituit.“

[2]) V. Concil von Orléans, c. 7; II. Concil von Tours, c. 20; I. Concil von Mâcon, c. 16; II. Concil von Mâcon, c. 8, 18.

[3]) Hincmar von Reims, ad Carolum regem Quaterniones (*Migne*, 125, p. 1048) „secundum leges quas ecclesia recepit et venerabiliter

In den ersten Zeiten der fränkischen Herrschaft ergab es sich von selbst, dass auch die Geistlichen in ihren persönlichen Verhältnissen nach römischem Rechte lebten. Sie gehörten eben auch ihrer Geburt nach dem römischen Rechte an. Als jedoch die Zahl der Franken u. s. w., die in den Dienst der Kirche traten, wuchs, musste die Frage, ob die Germanen bei dem Eintritt in den Klerus ihr Stammesrecht verlieren und das Recht der Kirche erhalten, eine grössere Bedeutung gewinnen. Die herrschende Meinung, die insbesondere seit Savigny kaum einen Zweifel zugelassen hat, nimmt es als erwiesen an, dass im Frankenreich alle Geistlichen nach römischem Recht gelebt haben.[1]) Indessen ist die Richtigkeit dieser Ansicht keineswegs so fest gegründet, wie allgemein angenommen wird. Die beigebrachten Beweise sind nicht vollgiltig, entgegenstehende Thatsachen nicht berücksichtigt. Die oben angeführte Stelle der Lex Rib. 58, 1 spricht nicht von dem Rechte, nach dem die Geistlichen, sondern von dem, nach welchem die Kirche lebt. Es handelt sich in der Stelle um die von dem römischen Recht gegebene Möglichkeit, einen Sklaven in der Kirche vor dem Bischof und Zeugen freizulassen.[2]) Weiterhin beruft man sich auf die Constitution Chlothars II.[3]),

---

comprobat." — Ad episcopos admonitio (*Migne*, 125, p. 1010), „sextus decimus liber legum, quibus una cum sacris canonibus s. moderatur ecclesia." Hincmar von Laon, Schedula episcopis porrecta (*Migne*, 124, p. 1030), „leges quibus una cum sacris regulis s. moderatur ecclesia." Dass es sich in allen diesen Stellen um römisches Recht handelt, ergibt der Zusammenhang.

[1]) *von Savigny*, Geschichte des Röm. Rechts, I, § 40, S. 142 fg.; *Walter*, Rechtsgeschichte, I, § 146, S. 151; *Waitz*, II, 92; *Bethmann-Hollweg*, Civilprozess, I, 456; *Schulte*, Reichs- und Rechtsgeschichte (4. Aufl. 1876), S. 62 u. s. w. Nur *Eichhorn*, Staats- und Rechtsgeschichte, I, § 46, S. 275, spricht mit Bezug auf Lex Rib., 36, 5, den Zweifel aus, ob der Grundsatz schon ursprünglich gegolten habe.

[2]) Siehe oben S. 231.

[3]) Oder Chlothars I. Siehe oben S. 269; Mon. Leg., I, 3.

welche in c. 13 der Kirche, den Geistlichen und den Provinzialen die dreissigjährige Verjährung als Schutz des Besitzes bestätigt, jedoch nur unter der Bedingung, dass der Besitzestitel ein gerechtfertigter sei.[1]) Daraus, dass hier die Kirche und die Geistlichen den Provinzialen gleichgestellt werden, hat man geschlossen, dass auch für die Geistlichen das römische Recht in Geltung war. Indessen steht es zunächst noch keineswegs fest, dass unter den Provinzialen nur die Römer zu verstehen sind. Der Ausdruck kommt in der fränkischen Rechtssprache bis zum 9. Jahrhundert selten vor.[2]) Das Edikt Chlothars ist nun zwar sicher vorzugsweise für die von Romanen bewohnten Reichstheile gegeben, aber nichts deutet an, dass es ausschliesslich nur für Romanen Geltung haben sollte.[3]) Indessen, wie dies auch sein mag, die ausdrückliche Er-

---

[1]) c. 13. „Quicquid ecclesia, clerici vel provinciales nostri, intercedente tamen justo possessionis initio, per triginta annos inconcusso jure possedisse probantur, in eorum ditione res possessa permaneat."

[2]) Ausser in der angeführten Stelle meines Wissens nur in dem zweiten Testamente *Widerads* von 746 (*Pardessus*, II, 399, n. 587), wo das Wort sicher nicht Romanen, sondern Landsleute überhaupt bedeutet.

[3]) Die Einleitung ist der Lex Rom. Visig. Nov. Valent., III, tit. 8, entnommen; während aber die Novelle nur von provinciales spricht, fügt die Constitutio hinzu „provincialium vel subjectorum sibi omnium populorum." Es erscheint dies als ein Zusatz, der bestimmt ist, den der fränkischen Rechtssprache ungewohnten Ausdruck zu erklären. Auch *Waitz*, II, 684, Note, zweifelt, ob unter provinciales nur Römer zu verstehen seien. König Childebert II. hatte im Jahre 595 auf einer Reichsversammlung zu Mastricht die Ersitzung als Eigenthumserwerbstitel in Austrasien eingeführt (Childeberti II. Decretio, c. 3; Mon. Leg., I, 9). Im Jahre 679 gründet der Beklagte Amalgarius in einem Prozess vor dem Königsgericht sein Eigenthum an der villa Bactilio Vallis (Batignolles bei Paris) darauf, dass er und sein Vater Gaeltramnus dieselbe 31 Jahre ungestört besessen haben, und gewinnt damit den Prozess (*Pertz*, Dipl., I, 45, n. 49).

wähnung der Kirche und der Geistlichen hat hier noch eine andere, bisher nicht beachtete Bedeutung. Hätte nur die Fortgeltung des römischen Rechts bestätigt werden sollen, so wäre, unter der Voraussetzung, dass Kirche und Geistliche nach römischen Rechte lebten, ihre besondere Erwähnung überflüssig gewesen. Aber die Constitution bestimmt nicht allein, dass die dreissigjährige Verjährung jedem Besitzer einen Schutz gegen Klagen gewähren solle, sondern sie ändert auch das römische Recht ab, sie fügt die der römischen Verjährung unbekannte Bedingung hinzu, dass der Besitz von Anfang an ein gerechtfertigter gewesen.[1]) Ein Missverständniss ist kaum anzunehmen. Die Stelle, welche dem c. 13 im allgemeinen als Quelle gedient hat, handelt nur von der Klagenverjährung.[2]) Der von Chlothar gemachte Zusatz ist einer ganz andern Stelle der Lex Rom. Visig. entnommen, die nur von der Usucapion spricht. Und gerade durch die Zufügung der nach römischem Recht nur für die Usucapion geltenden Bedingung hat der König eine Forderung erfüllt, welche die Kirche für ihre Verhältnisse schon längst aufgestellt hat. Es muss hier gestattet sein, vorgreifend auf die Besitzesverhältnisse der Kirche einzugehen.

Kirchengut und Verjährung.

Wie oben (I, S. 247 fg.) erwähnt, kam es schon im 5. Jahrhundert häufig vor, dass den Geistlichen, welche an Landkirchen angestellt waren, die in der Nähe einer Kirche liegenden sowie die speziell für diese Kirche bestimmten Güter der bischöflichen Kirche zur Verwaltung übertragen

---

[1]) *Savigny*, II, 97, hat gezeigt, dass der Zwischensatz intercedente etc. herübergenommen ist aus Lex Rom. Visig. Pauli Sent., V, 2, § 4. Interpr. „. . .si tamen justum possidendi initium intercessisse probatur“, einer Stelle, die aber nicht von Verjährung, sondern von der Usucapion handelt. Er lässt es dahingestellt, ob Absicht oder Missverstand vorliege.

[2]) Lex Rom. Visig. Nov. Val., III, tit. 8.

wurden. Da der Bischof in der Verwaltung des kirchlichen Vermögens fast freie Hand hatte, so räumte er auch den Geistlichen an diesen ihnen überwiesenen Kirchengütern keine festen Befugnisse ein. Der Geistliche hatte aus ihrem Ertrag seinen Unterhalt zu ziehen. Weitere Verpflichtungen als die zur Verwaltung und jederzeitigen Rückgabe der Güter wurden ihm nicht auferlegt. Es ergibt sich daraus, dass zwischen dem Bischof und den Geistlichen, welche in dieser Weise ausgestattet wurden, das Verhältniss des Precarium bestand und schon im Anfang des 6. Jahrhunderts wird dasselbe in Gallien auch ausdrücklich als ein solches bezeichnet.[1]) Indessen obgleich gerade bei dem Precarium alle Rechte der Kirche am sichersten gewahrt zu sein schienen, so konnte doch aus demselben ein bedenklicher Nachtheil der Kirche erwachsen. Die Verjährungsfrist beginnt nach römischem Recht mit dem Augenblick, in welchem die Sache dem Precaristen übergeben wird. Der Eigenthümer, der, ohne an die Einhaltung einer bestimmten Frist gebunden zu sein, zu jeder beliebigen Zeit seinen Anspruch auf Rückgabe geltend machen kann, verliert diesen Anspruch, wenn er ihn während der Verjährungszeit, während 30 Jahren, nicht geltend gemacht hat. Zum Beginn der Verjährung ist es nicht nothwendig, dass dem Precaristen die Aufforderung zur Rückgabe zugekommen war und dieser sich geweigert hatte, seine Verpflichtung zu erfüllen.[2]) Je aus-

---

[1]) Concil von Epao, c. 18. Allerdings werden hier nur die darüber ausgestellten Urkunden, die precatoriae, erwähnt. In c. 22 des Concils von Agde ist das Precarienverhältniss hinreichend deutlich bezeichnet mit den Worten „. . . ut civitatenses sive dioecesani presbyteri vel clerici salvo jure ecclesiae rem ecclesiae, sicut permiserint episcopi, teneant.“

[2]) Die Frage nach der „actio nata“ bei dem Precarium ist allerdings eine sehr bestrittene, und gewichtige Autoritäten, wie z. B. *von Savigny*, System des heutigen römischen Rechts, V, 291 fg.;

gedehnter nun der Grundbesitz der Kirche wurde, je weniger Vorschriften aber über die Verwaltung des kirchlichen Vermögens bestanden, je mehr es an einer Verwaltungstradition den Bischöfen fehlte, um so leichter konnte es vorkommen, dass Geistliche dreissig Jahre und länger im Besitz von Kirchengütern sich befanden, die ihnen durch Precarium verliehen und die in der Zwischenzeit nicht zurückgefordert worden waren. In den verworrenen Zeiten am Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts, wo nicht nur die grössten politischen Veränderungen, welche der Welt eine andere Gestalt gaben, die Kirche auf das tiefste berührten, sondern wo auch vielfach die Grenzen der neuen Staaten die kirchliche Territorialeintheilung durchschnitten, scheinen derartige Fälle sich häufig wiederholt zu haben. Die Kirche suchte nach einem Schutzmittel, um sich vor Verlusten zu wahren. Sie verlangte desshalb, dass eine Verjährung ihrer Ansprüche auf das an Geistliche verliehene Kirchengut nicht stattfinde. Sie verlangte ein Privilegium, welches sie gegen den Verlust ihres Vermögens schützen sollte. Wenn bei dem Precarium die Verjährung erst begonnen hätte mit der Rückforderung des geliehenen Gutes, so hätte eine Verjährung der Ansprüche der Kirche nur in äusserst seltenen Fällen eintreten können. Die Kirche

---

Puchta, Vorlesungen, I, 204 fg.; *Keller*, Pandekten, S. 172, behaupten, actio nata sei erst vorhanden, wenn der Verpflichtete auf die Aufforderung des Gläubigers die Leistung verweigert habe. Vgl. hiergegen insbesondere *v. Vangerow*, Pandekten I, 228; *Windscheid*, Die Actio des römischen Civilrechts, S. 41 fg., Pandektenrecht (4. Aufl.), § 107, I, 308, und die dort angeführten. Entscheidend scheinen mir L. 94, § 1, D. de sol. 46, 3 und L. 8, § 7, D. de prec. 43, 26, zu sein. Die Richtigkeit dieser Ansicht dürfte ebenfalls aus den zu besprechenden kirchlichen Stellen hervorgehen. Dieselben sind nur verständlich unter der Voraussetzung, dass bei Precarien die Verjährung augenblicklich mit der Hingabe der Sache beginnt, nicht erst mit der Kündigung.

hätte vor jedem Verlust sich schützen können, wenn sie mit der Rückforderung zugleich die Einziehung vorgenommen hätte. Das vielfach wiederholte Verlangen der Kirche zeigt aber, dass solche Verluste nicht selten eintraten. Die Eigenthümlichkeit des Precarienwesens brachte es ferner mit sich, dass das Gut nicht auf eine bestimmte Zeit geliehen werden konnte, nach deren Ablauf die Verjährung erst ihren Anfang genommen hätte. Selbst wenn über die Zeit der Rückgabe eine Bestimmung getroffen worden ist, so wird dadurch dem Empfänger in keiner Weise ein Recht zum Behalten der Sache bis zum angegebenen Zeitpunkte eingeräumt.[1]) Eine solche Befristung ist rechtlich wirkungslos und, wie sie einer Seits den Eigenthümer nicht hindert, nach Belieben die Sache zurückzufordern, so schiebt sie auch anderer Seits den Anfang der Verjährung nicht hinaus.

Wollten also die Bischöfe die ihnen nach andern Richtungen hin so viele Vortheile bietende Verleihung des Kirchenguts an die Geistlichen zu Precarien beibehalten, so mussten sie der damit verbundenen Gefahr für den Besitzstand der Kirche vorzubeugen suchen. Schon das I. Concil von Orléans von 511 erklärte in c. 23: wenn der Bischof Geistlichen kirchliche Grundstücke verleihe, so solle ein noch so langer Zeitablauf der Kirche nicht schaden und die Verjährung des weltlichen Rechts der Kirche, wenn

[1]) L. 1, pr. § 2; L. 2, § 2; L. 15, D. de precario 43, 26. *Windscheid*, a. a. O.; *Ubbelohde*, Ueber das Precarium an körperlichen Sachen. Archiv für die Civil. Praxis, Bd. 59 (1876), S. 233: „Unvereinbar mit dem Precarium ist die Vereinbarung einer Befristung.“ Doch konnte ein Precarium auch ad tempus gegeben werden (siehe die folgende Note). Dies hat aber nur die Bedeutung, dass sofort mit Ablauf der Frist das Haben des Precaristen zum unerlaubten wird. L. 4, § 4; L. 5, 6, pr. D. h. t.

sie ihr nachtheilig wäre, nicht entgegengehalten werden.[1]) Diese Erklärung hatte selbstredend keine rechtliche Bedeutung, sie war nur ein Antrag, den die Kirche bei dem König stellte. Es scheint nicht, dass Chlodovech der Kirche das gewünschte Privilegium verliehen habe. Bessern Erfolg hatte ihre Bemühung in Burgund; das Concil von Epao c. 18 erklärte, dass auf Grund eines königlichen Edikts das Eigenthum an Kirchengütern durch Verjährung nicht verloren gehen könne, selbst wenn ein Kleriker noch so lange Zeit im Besitz gewesen und keine Verleihungsurkunde ausgestellt worden sei.[2])

Im Frankenreich lassen die spätern Concilien von dem von der Kirche erhobenen Anspruch nicht ab. Das III. und IV. Concil von Orléans von 538 und 541 stützen sich auf die frühern Concilienbeschlüsse, indem sie es als ein Vorrecht der Kirche hinstellen, dass ihren Rechten der Ablauf der Verjährungszeit keinen Eintrag thue.[3])

---

[1]) c. 23: „Si episcopus humanitatis intuitu vineolas vel terrulas clericis vel monachis praestiterit excolendas vel pro tempore tenendas, etiam si longa transiisse annorum spatia comprobentur, nullum ecclesia praejudicium patiatur, nec saeculari lege praescriptio, quae ecclesiae aliquid impediat, opponatur."

[2]) c. 18: „Clerici quod etiam sine precatoriis qualibet diuturnitate temporis de ecclesiae remuneratione possederint, cum auctoritate domini gl. principis nostri in jus proprietarium praescriptione temporis non vocetur, dummodo pateat ecclesiae rem fuisse." Die Ausgaben, auch die von *Bruns* (II, 169), ziehen die Worte cum auctoritate . . .principis zu dem Vordersatz und demgemäss übersetzt auch *Hefele* (II, 684): „Wenn ein Kleriker etwas vom Kirchengut. . . selbst nach dem Willen des Königs im Besitz hatte u. s. w." Es ist dies offenbar unrichtig. Nicht zur Verleihung von Kirchengut an Kleriker ist die Autorität des Königs nothwendig, sondern zur Beseitigung der Wirkung der Verjährung. An precaria verbo regis, wie sie im 8. und 9. Jahrhundert unter den Karolingern an Laien ertheilt wurden, ist natürlich hier nicht zu denken. Weder Roth noch Waitz erörtern unsere Stelle.

[3]) III. Concil von Orléans, c. 17; IV. Concil, c. 18. „secundum

Diesem Anspruch der Kirche kam nun die Constitution Chlothars entgegen. Sie gewährte der Kirche zwar nicht das von ihr angestrebte Vorrecht, aber indem sie allgemein die Wirksamkeit der Verjährung an die Bedingung knüpfte, dass der Besitz seinen Anfang in einem an sich gerechtfertigten Titel des Eigenthumserwerbs genommen habe, gewährte sie dem praktischen Bedürfniss der Kirche Befriedigung. Die Geistlichen, die Kirchengüter als Precarien erhalten hatten, sowie deren Erben konnten sich auf einen solchen justus titulus possessionis nicht berufen. Durch Zufügung dieser Bedingung war die Klagenverjährung, sowenig wie die Ersitzung, im Stande, die Kirche um ihr Eigenthum, das sie an Geistliche verliehen hatte, zu bringen. [1]) Dieser neue Rechtssatz war für die Kirche jetzt um

---

canonum statuta proprietatem ecclesiae non violat in alios quamvis longa possessio." c. 35: „nec ecclesiae in objecto veniant tempora legibus constituta." In der Sammlung der Pithou'schen Handschrift (Cod. Lat. Paris 1564), deren Entstehung wahrscheinlich an das Ende des 6. oder den Anfang des 7. Jahrhunderts fällt (*Maassen*, Geschichte, S. 611), findet sich unter den Canones der afrikanischen Concilien folgende Bestimmung, deren Ursprung unbekannt, die aber sicher in der fränkischen Kirche entstanden ist: „Quicunque persona res, quae ecclesiae fuisse probantur, quamlibet longo tempore se adseruerit possedere, ecclesiae in praejudicio non ponatur... in dominatione ecclesiae revertantur" (*Maassen*, Bibliotheca Jur. can. manuscripta, Sitzungsbericht der Wiener Akademie [1866], Bd. 54, S. 203).

[1]) Es ist wohl zu beachten, dass die Constitution nicht den guten Glauben, bona fides, des Besitzenden erfordert, sondern justus titulus — intercedente justo possessionis initio. Daraus ergibt sich auch, dass zwischen ihr und der Constitution Justinians von 531, welche die dreissigjährige longi temporis praescriptio zur Ersitzug erhob (L. 8, § 1, Cod. Just. de praescript. XXX ann. VII, 39), kein Zusammenhang besteht. Letztere forderte nicht justus titulus, wohl aber bona fides. Uebrigens zeigt auch der Wortlaut, dass an eine Entlehnung aus dem damals im Frankenreich nicht bekannten Cod. Just. nicht zu denken ist. Es ist desshalb auch nicht richtig, wenn *Savigny* sagt (Geschichte des Röm. Rechts, II, 97): „So ist in der Constitution

so werthvoller, als seit der Mitte des 6. Jahrhunderts es in der Kirche Sitte wurde, dass die Bischöfe den Geistlichen die ihnen von ihren Vorgängern gewährten Kirchengüter zu belassen hatten, sofern nicht ein besonderer Grund, sie einzuziehen, vorlag.[1] Trotzdem aber trug die Verleihung auch fernerhin rechtlich nur den Charakter des Precarium[2], da die von den Concilien gegebenen Vorschriften keine rechtliche Wirkung auf das Verhältniss hatten, sondern nur Instruktionen an die Bischöfe waren über das von ihnen bei Verleihung und Einziehung von Kirchengut zu beobachtende Verfahren. Dass die Vorschriften der Concilien, welche dem Bischof untersagten, weder seine eignen Verleihungen noch die Zuwendungen seiner Vorgänger einzuziehen, nicht den rechtlichen Charakter des Verhältnisses der Geistlichen zu dem Bischof änderten, ergibt sich insbesondere auch daraus, dass trotzdem die Concilien den Bischöfen gestatteten, nach Belieben, auch ohne Zustimmung der Geistlichen, das diesen übertragne Gut einzuziehen, wenn sie ihnen nur ein anderes verleihen.[3]

Chlothars zufällig antizipirt worden, was später durch die Dekretalen allgemein vorgeschrieben wurde." Die Dekretalen fordern ebenfalls nicht justus titulus, sondern bona fides.

[1]) Siehe hierüber unten Kap. VII.

[2]) Es ergibt sich dies aus den Concilien von Reims von 624, c. 1 und von Clichy, c. 2, die mit unwesentlichen Veränderungen dem c. 18 des Concils von Epao entnommen sind. Das erstere spricht von den Gütern, quae per precatorium impetrantur ab ecclesia, das letztere folgt dem Wortlaut des Concils von Epao (*Friedrich*, Drei unedirte Concilien, S. 63, hat nicht erkannt, dass c. 2 des Concils von Clichy in dem c. 18 des Concils von Epao seine Quelle hat; daher er eine Reihe falscher Emendationen macht).

[3]) III. Concil von Orléans, c. 17. „De munificentiis quae . . . ab his . . possidentur, si pro opportunitate episcopo placuerit, quod voluerit commutare sine accipientis dispendio in locis aliis commutetur." Ebenso c. 18 des IV. Concils von Orléans: „in pontificis potestate consistat, qualiter pro conservando jure ecclesiastico rem possessam

In diesem Zusammenhang ergibt sich die Erklärung der Constitution Chlothars, c. 13, in einfacher Weise. Sie wollte das bestehende Recht abändern und zwar zu Gunsten der Kirche. Sie hat aber den für die Kirche wichtigen Grundsatz, dass die Verjährung ihre Wirkungen nur ausüben kann, wenn der Besitz auf einem gerechtfertigten Titel ruht, nicht zu einem Privilegium für die Kirche gestaltet, sondern zu gemeinem Rechte erhoben. Später gerieth dieser neue Rechtssatz Chlothars II. in Vergessenheit und wurde auf dem Wege des Gewohnheitsrechts aufgehoben. Karl der Grosse erklärte ausdrücklich, dass die Grundsätze des römischen Rechts über Verjährung auch gegen die Kirche zur Anwendung zu kommen haben. [1]) Dagegen wurde nun im 9. Jahrhundert einzelnen Kirchen das Privilegium ertheilt, dass ihnen gegenüber sich niemand auf die Verjährung berufen könne, der nicht den von Anfang an gerechtfertigten Besitzestitel nachzuweisen vermöge. [2])

---

inter clericos debeat commutare“ (so mehrere Handschriften; offenbar richtiger als das sinnlose communicare der Ausgaben, *Bruns*, II, 204). Es ist desshalb auch unrichtig, die Verleihung von Kirchengut an Geistliche per precatorium juristisch als die Einräumung eines ususfructus zu definiren, wie dies *Roth*, Feudalität und Unterthanenverb., S. 147, 160, thut, wenn er auch weitreichende Abweichungen von den in dem römischen Recht aufgestellten Regeln zugibt. Aber ein ususfructus, welcher dem Niessbraucher kein Recht an der Sache verleiht, sondern dem Eigenthümer gestattet jeder Zeit die Sache zurückzunehmen, ist kein ususfructus, sondern, wie auch die technischen Ausdrücke besagen, ein precarium. Es wird später noch darauf zurückzukommen sein. *Roth* selbst (Beneficialwesen, S. 266) führt Beispiele ganz willkührlicher Einziehung des an Kleriker verliehenen Kirchenguts durch den Bischof an.

[1]) Capit. von Achen vom Nov. 801 (Mon. Leg., I, 87). c. 16[b]. „ut qui possessionem ecclesiae... per triginta annos sine alicuius interpellatione tenuerit, jure perpetuo possideat.“

[2]) Siehe z. B. Lothar II. (855—869) für die Kirche von Lyon (*Bouquet*, VIII, 418, n. 10). Sehr häufig wurde den Kirchen ein

Die Constitution, die ihre Bestimmung zunächst im Hinblick auf die Kirche trifft, hebt desshalb gleich im Eingang die Kirche und die Geistlichen, für die sie Geltung erhalten soll, hervor. Mögen unter provinciales nun Romanen oder alle Unterthanen des Königs zu verstehen sein, jedenfalls kann die Stelle nicht als Beleg dafür dienen, dass die Geistlichen in Folge ihres geistlichen Standes nach römischem Recht gelebt haben. Für die Kirche und die Geistlichen war der Rechtssatz in erster Linie berechnet, desshalb werden sie ausdrücklich genannt.

Eine andere Stelle aus dem 9. Jahrhundert, welche ebenfalls häufig als Beweis für die Geltung des Satzes, dass die Geistlichen nach römischem Recht lebten, angeführt wird, spricht gar nicht von den Geistlichen, sondern von der Kirche.[1])

Wergeld der Geistlichen.

Während demnach die bisher für die herrschende Lehre angeführten Belege den Beweis, dass die Geistlichen nach römischem Recht als ihrem Standesrecht gelebt haben, nicht erbracht haben, ist es weiterhin nothwendig, auf eine bisher zu diesem Behufe nicht herangezogene Stelle näher einzugehen und zu prüfen, ob dieselbe geeignet ist, um als Stütze für obigen Satz zu dienen. Von Eichhorn ist, wie erwähnt, der Zweifel erhoben worden, ob die Geistlichen ur-

---

solcher privilegirter Schutz ihrer Ansprüche gegen Verjährung in Bezug auf einzelne Rechte gegeben, so insbesondere in Bezug auf das Eigenthum an Sklaven. König Conrad I. für das Bisthum Chur von 912 (*von Mohr*, Cod. Dipl.... von Cur-Rätien, I, 57; *Böhmer*, Acta Conradi I., 1859, p. 16, n. 11). „...ut nullus servorum vel ancillarum ad eandem Curiensem aecclesiam pertinentium se per tricennia tempora liberare deinceps audeat, sicut hactenus ... mala consuetudine et dissimli aliarum aecclesiarum fecerant.“

[1]) Adrevaldus, Mirac. S. Benedicti in Gallia patrata, c. 25 (*Mabillon*, Acta, II, 365). „...quod Salicae legis judices ecclesiasticas res sub Romana constitutas lege discernere perfecte non possunt.“ Es handelt sich um einen Prozess zweier Klöster über Klostersklaven.

sprünglich in dem fränkischen Reich nach römischem Recht gelebt haben, da nach der Lex Rib. 36, 5. das Wergeld des Klerikers nach seinem Geburtsstand bestimmt werde.[1])

Indessen ist schon anderweitig bemerkt worden, dass in einer der ältesten erhaltenen Handschriften der Lex Rib. der betreffende Satz erst durch spätere Correctur hineingekommen sei, der ursprüngliche Text sicherlich weniger Raum eingenommen habe.[2]) Die schon früher ausgesprochene Vermuthung, dass der durch eine andere Handschrift überlieferte Text, in welchem das Wergeld des freien Klerikers einfach auf 100 Sol. bestimmt wird, der ursprüngliche sei[3]), ergibt sich bei näherer Untersuchung der handschriftlichen Ueberlieferung als die richtige.[4]) Wir dürfen

---

[1]) „Si quis clericum interfecerit, juxta quod nativitas eius fuit, ita componatur. Si servus, sicut servum, si regius aut ecclesiasticus, sicut alium regium aut ecclesiasticum. Si litus, sicut litum. Si liber, sicut alium ingenuum cum ducentis sol. componat" (*Walter*, Corp. Jur. Germ., I, 174 sqq.).

[2]) *Sohm*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte, V, 457. Die Handschrift ist die Münchner, aus dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts; sie ist von *Sohm* selbst verglichen worden (S. 380). Durch die Güte meines verehrten Freundes, Prof. *Sohm* in Strassburg, von dem wir die erste wissenschaftliche Ausgabe der Lex Rib. in den Mon. Germ. zu erwarten haben, ist mir ferner ein Einblick in die in frühern Jahren für die Mon. Germ. gemachten Vergleichungen dieser und anderer Handschriften der Lex Rib. gestattet worden. In Bezug auf den Münchner Cod. wird zu 36, 5 bemerkt: „Dieses ganze Capitel ist erst vom Correktor eingeschrieben, das früher gestandene ist nicht mehr lesbar."

[3]) *Sohm*, a. a. O., S. 457, auf Grund der ihm damals allein bekannten Lesart des Cod. Corbionensis (Paris Suppl. Lat. 215). „Si quis clericum ingenuum interfecerit, bis quinquagenos sol. culp. jud."

[4]) Der Cod. Corbionensis (Suppl. Lat. 215) gehört zwar erst dem Ende des 10. oder Anfang des 11. Jahrhunderts an (*Pardessus*, Loi Salique Préf., p. XXVIII, § 25; *Haenel*, Lex Rom. Visig. Praef., p. LXXIX). Eine ganze Klasse von ältern Handschriften hat jedoch dieselbe Lesart: Cod. Paris. 4629 (Archiv VII, 745); Paris. 4404 (*Haenel*, p. XLIV; *Pardessus*, p. X, § 3); Vindob. Catal. Jur. civ. 211

darnach mit Sicherheit annehmen, dass tit. 36 der Lex Rib. in seiner ursprünglichen Gestalt das Wergeld des Clericus, d. h. des untern Geistlichen — für die höhern Geistlichen vom Subdiakon an sind besondere höhere Summen des Wergeldes festgesetzt — auf 100 Solidi bestimmte oder mit andern Worten ihm das Wergeld des Römers gab. Doch wäre der Schluss, dass die Kleriker desshalb ohne Unterschied ihrer Stammesangehörigkeit und ihres Geburtsstandes nach römischem Recht gelebt haben, nicht ohne Weiteres gerechtfertigt. Es wird zunächst nothwendig sein, das Verhältniss des ursprünglichen zu dem abgeänderten Texte zu erörtern.

Es darf mit Recht angenommen werden, dass der spätere Text, welcher für die untern Kleriker kein besonderes Wergeld angibt, sondern nur bestimmt, dass deren Wergeld sich nach ihrem Geburtsstand richtet, vor 817 entstanden ist.[1]) Auch lässt sich mit einiger Sicherheit der Zeitpunkt

(*Pertz*, Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, VII, S. 750, 9. Jahrhundert); Vatican. Reg. Suec. 338 (Archiv, a. a. O., Anfang des 9. Jahrhunderts); Cod. Cath. Mutin. Ord., I, 2 (*Merkel* im Archiv, XI, 596, Ende des 10. Jahrhunderts). Wahrscheinlich hat denselben Text Cod. Paris. 4032, der unzweifelhaft derselben Klasse von Handschriften angehört. Dass diese Handschriften dem ursprünglichen Text der Lex Rib. am nächsten stehen, darf daraus geschlossen werden, dass sie alle der Titelrubriken entbehren, meist auch kein Inhaltsverzeichniss haben; ferner dass die Bussen fast durchweg durch Multiplicationen ausgedrückt sind. Nur hier und da sind durch spätere Correkturen die römischen Zahlzeichen angebracht worden. Dies letztere gilt auch für den Cod. Monacensis, in welchem gerade in tit. 36, 6—9 darchweg die alten Distributiva unter den Correkturen noch erkennbar sind.

[1]) *Sohm*, S. 457. Es ist nicht anzunehmen, dass in der Lex Rib. Bestimmungen über das Wergeld eines Klerikers, der Sklave ist, getroffen wurden, nachdem auf dem Reichstag zu Achen im Jahre 817 von Ludwig dem Frommen die Vorschrift erlassen wurde, dass kein Sklave in den geistlichen Stand aufgenommen werden solle (Capit. ad

angeben, nach welchem diese Bestimmungen getroffen worden sind. In der Regel wird die Entstehung des ganzen Titel 36 in die karolingische Zeit versetzt. Doch nicht mit genügenden Gründen[1]); nur soviel kann zugegeben

---

episcopos pertinentia von 817, c. 8, Mon. Leg., I, 207), wenn sich allerdings auch nach 817 Stellen nachweisen lassen, in denen Geistliche, die Sklaven sind, vorkommen. So tauscht 824 die Aebtissin Theodada von Argenteuil unter andern Sklaven einen Priester gegen Sklaven des Abtes Einhard ein (*Tardif*, Monuments histor., p. 82, n. 118). Im Jahre 833 lässt Ludwig der Deutsche per denarium einen Sklaven, den Presbyter Hunroc frei (Monumenta Boica, XXXI, P. 1 [1836], p. 72, n. 32). In seiner Schrift, De privilegio et jure Sacerdotii, c. 11, beklagt sich Erzbischof Agobard von Lyon, dass die grossen Grundbesitzer häufig einen ihrer Sklaven zum Priester weihen lassen und dann glauben, des Bischofs entbehren zu können. „Habeo unum clericonem", lässt er sie sagen, „quem mihi nutrivi de servis meis ...Volo, ut ordines eum mihi presbyterum" (*Migne*, 104, p. 139). Hincmar von Reims erhebt 869 gegen seinen Neffen, Hincmar von Laon, heftige Vorwürfe, weil er einen Sklaven und Kleriker der Kirche von Reims eigenmächtig zum Akolythen geweiht habe (ad Hincmarum Laud., *Migne*, 126, p. 556 sqq.). Im Anfang des 10. Jahrhunderts verkauft ein Presbyter Daniel den Martinum subdiaconum servum meum für 30 Sol. dem Bischof von Asti (Historiae Patriae Monum. [1836], I, 127, n. 75). Trotzdem würde für eine in die Lex Rib. aufzunehmende Bestimmung das Reichsgesetz von 817, das auch in die verbreitete Sammlung des *Ansegisus* (I, 82) übergegangen ist, massgebend gewesen sein.

[1]) *Sohm*, S. 455, führt drei Gründe für karolingische Entstehung an: 1) Rib. 36, 4, setzt ein Wergeld für Friesen und Sachsen an; Friesen und Sachsen seien aber erst unter Karl Martel und Karl dem Grossen dem Reiche unterworfen worden. Die Voraussetzung aber, dass nur Reichsangehörige im fränkischen Reich ein Wergeld hatten, ist nicht erwiesen, dass Gegentheil vielmehr wahrscheinlich. *Wilda*, Strafrecht der Germanen, S. 673 fg.; *Stobbe*, Handbuch des deutschen Privatrechts, I, 255. Uebrigens waren die Sachsen schon seit alter Zeit tributpflichtig und besuchten vielfach die Märkte und Messen im fränkischen Reich (s. die Urkunde Childeberts III. von 710, *Pertz*, Dipl., I, 68, n. 77). Einzelne Theile Frieslands waren schon im 7. Jahrhundert von den Franken erobert, allerdings auch zeitweise wieder verloren worden. 690 vereinigte Pippin Westfriesland mit dem

werden, dass der Titel nachträglich in die Lex Rib. eingeschoben wurde.

Während die Annahme, dass der Titel 36 ein einheitliches Ganze bilde, das als solches entstanden und der Lex Ribuaria eingefügt wurde, dahingestellt bleiben kann, da eine weitere Untersuchung dieser Frage von dem vorliegenden Gegenstand zu weit abführen würde, lässt sich dagegen die begründete Vermuthung aussprechen, dass eine ursprüngliche, von dem Text unserer jetzigen Ausgaben abweichende Fassung der c. 5—9 des Titels 36 schon vor dem Jahre 803 vorhanden gewesen sei, die in der Zeit von 803—817 diejenigen Abänderungen erfuhr, die der Text unserer jetzigen Ausgaben aufweist.

Die Handschriften der Lex Rib., welche 36, 5 in der frühern Fassung haben, weichen auch tit. 36, 6—9 in

---

Reiche. Siehe *Richter*, Annalen, S. 177. Jedenfalls könnten also die Bestimmungen über das Wergeld im 7. Jahrhundert getroffen sein. 2) In Rib. 36, 11, werden für die gewöhnlich bei Zahlungen gebrauchten Mobilien (Vieh und Waffen) gesetzliche, in Gold ausgedrückte Werthanschläge angegeben. Aus dem Umstand, dass Karl der Grosse in der Lex Saxonum, c. 66 und in dem sächsischen Capitular von 797, c. 11 (Mon. Leg., I, 76), ähnliche feste Taxen gegeben, darf nicht geschlossen werden, dass Rib. 36, 11, eine Entwickelung karolingischer Zeit repräsentirt. Viel näher liegt die Annahme, dass Karl der Grosse fränkisches Recht in das sächsische eingeführt habe. 3) In Rib. 36, 12, wird der Solidus zu 12 Denare angeschlagen, sicut antiquitus est constitutum. Damit soll, nach *Sohm*, auf die in den Jahren 740—743 unter Karlmann und Pippin vorgegangene Aenderung im fränkischen Münzwesen Bezug genommen sein, nach welcher nicht mehr 40, sondern nur 12 Denare für den Solidus gegeben werden sollen. Das betreffende Gesetz wird als antiquitus gegeben bezeichnet. Also könne Rib. 36 frühstens Ende des 8. Jahrhunderts entstanden sein. Aber von *Soetbeer* (Forschungen zur deutschen Geschichte, II, 314) ist es sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Ripuarier seit Alters Silberdenare hatten, von denen 12 auf einen Solidus gingen. Auch Waitz, auf den sich Sohm beruft, hat inzwischen (II, 612) diese Ansicht für die wahrscheinlichere erklärt.

den Ansätzen des Wergelds der höhern Geistlichen von den übrigen Handschriften ab. Nach der ältern Fassung beträgt das Wergeld für den Subdiakon 300 und für den Diakon 400 Solidi.[1]) Diese Ansätze stimmen genau mit den Bestimmungen des Wergelds für Subdiakon und Diakon in dem von Karl dem Grossen gegebenen Zusatzkapitular zu allen Volksrechten von 803 c. 1.[2]) Die Handschriften dagegen, welche c. 5 in der spätern Fassung enthalten, haben höhere Ansätze, nämlich 400 Sol. für den Subdiakon, 500 Sol. für den Diakon. Hätten nun schon vor dem Jahre 803 Subdiakon und Diakon nach dem ripuarischen Volksrecht dieses höhere Wergeld gehabt, so würde sicher Karl der Grosse, der wie alle Karolinger nach ripuarischem Rechte lebte, dasselbe nicht herabgesetzt haben. Es ist nicht anzunehmen, dass Karl der Grosse in dieser Beziehung die Geistlichen schlechter stellen wollte, als sie bisher gestanden hatten. Wir dürfen also auch behaupten, dass die jüngere Fassung der Lex Rib. 36, 5, wornach das Wergeld des niedern Geistlichen sich bestimmt nach dessen Geburtsstand, in der Zeit zwischen 803 und 817 entstanden ist. Hieraus folgt, dass unter Karl dem Grossen die Geistlichen nicht nach römischem Rechte lebten, sondern nach dem Rechte ihres Geburtsstandes. Es wird dies durch eine

---

[1]) Cod. Par. Suppl. Lat. 215; Paris. 4404; Vindob. Cat. Juris civ. 211; Vat. Suec. 338. Nur in dem Cod. Monac. scheinen ursprünglich die Zahlen 200 und 300 gestanden zu haben, doch sind nur noch Spuren vorhanden, deren Ergänzung nicht ganz feststeht.

[2]) Mon. Leg., I, 113. *Boretius* (Capitularien im Langobardenreich, S. 75 fg.; Beiträge, S. 40 fg.) hat nachgewiesen, dass das Capitular ein Zusatz zu allen Volksrechten, nicht blos zu der Lex Salica war. Dass die Annahme, wegen der Uebereinstimmung der Wergeldsansätze müsse Lex Rib. 36 erst nach dem Jahre 803 entstanden sein, nicht zutreffend ist, haben schon *Stobbe*, Geschichte der Rechtsquellen, I, 68 und *Sohm*, S. 457, bemerkt.

andere Stelle ausdrücklich bestätigt. Im Jahre 807 ermahnt Karl der Grosse seinen Sohn Pippin, den König von Italien, für die Ausführung der von ihm erlassenen Zusatzgesetze zu den Volksrechten, die in Italien nicht beachtet würden, Sorge zu tragen, insbesondere was seine Bestimmungen über das Wergeld der Bischöfe betreffe. Das Wergeld des Priesters und des Diakonen, das in dem Capitular auf 400 und 600 Sol. festgesetzt war, sollte in Zukunft das dreifache des Wergeldes ihres Geburtsstandes und Stammesrechtes betragen.[1])

Es fragt sich nun, ob die frühere Fassung der Lex Rib. 36, 5, wornach der niedere Kleriker, wenn er ein Freier ist, ein Wergeld von 100 Solidi haben soll, uns unbedingt zu der Annahme zwingt, dass vor Karl dem Grossen die Geistlichen nach römischem Rechte gelebt haben, während unter Karl das Prinzip der Stammesrechte auch auf sie Anwendung fand. Hiergegen spricht zunächst die Thatsache, dass wir in den reichfliessenden Rechtsquellen der karolingischen Zeit nicht die leiseste Andeutung einer solchen wichtigen Veränderung des Rechts finden. Ferner stimmt es durchaus nicht mit den grossen, auf Reichs- und Rechtseinheit gerichteten Bestrebungen Karls, dass er jenes gemeinsame Band des Rechts, welches den gesammten geistlichen Stand seines weiten Reichs umfasst hätte, gelöst und entgegen den Tendenzen der Kirche, welche in dem römischen Recht das Recht der Kirche erblickte, die Geistlichen den Laien gleichgestellt hätte.

Es bietet sich vielmehr eine andere und wohl richtigere

---

[1]) Mon. Leg., I, 150: „Verum tamen de presbyteris videtur nobis, ut si liber natus est presbyter, tripla compositione secundum suam legem fiat compositus... Si tamen servus natus fuerit, secundum illius nativitatem tripla compositione solvatur in plagis et disciplinis. Et de diaconibus similiter fiat.“

Erklärung dar. Nichts steht der Annahme entgegen, dass Lex. Rib. 36, 5 in der ursprünglichen Fassung entstanden ist zu einer Zeit, in welcher noch ausschliesslich Romanen die niedern Kirchenämter inne hatten. Wenn einzelne Franken schon im 6. Jahrhundert auf Bischofsstühle erhoben wurden, so ist doch sehr wahrscheinlich, dass die niedern Kirchenämter noch auf lange hinaus und zumal in Austrasien nur von den Romanen innegehabt wurden. Mochte auch in einem oder dem andern Fall ein Franke ein solches Amt übernehmen, um durch diese Durchgangsstufe zu höhern Würden zu gelangen, das Volksrecht fasste nur den regelmässigen Zustand ins Auge. Es erwähnte überhaupt des Wergeldes des niedern Klerus nur, weil für die höhern Geistlichen besondere Summen als Wergeld angesetzt wurden. Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich auch daraus, dass in der spätern Fassung von 36, 5 in einer ganz analogen Weise als Wergeld des niedern Klerikers, der ein Freier ist, das Wergeld des freien Franken, d. h. 200 Solidi, angegeben wird, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, dass auch Römer, deren Wergeld nur 100 Solidi betrug, niedere Kleriker sein konnten. [1])

Und wie bei den Franken, so wurde auch bei den Alamannnen und Baiern das Wergeld der niedern Kleriker nach ihrem Geburts- und Stammesrecht bestimmt, während

---

[1]) Lex Rib. 36, 5. Si quis clericum interfecerit, juxta quod nativitas eius fuit, ita componatur... si liber, sicut alium ingenuum cum CC solidis componat.“ Wie aus dem Wortlaut hervorgeht, soll nicht für den freien Kleriker ein besonderes, erhöhtes Wergeld bestimmt werden; sondern der freie Kleriker soll das Wergeld des Freien haben und da Niemand daran zweifelte, dass die Kleriker nach ihrem Stammesrecht lebten, so lag auch in der Angabe von 200 Sol. kein Anlass zu einem Missverständniss. War der Kleriker kein Franke, sondern Römer oder Burgunder u. s. w., so verstand es sich von selbst, dass sein Wergeld nicht 200, sondern 100 oder 160 Sol. betrug, juxta quod nativitas eius fuit.

den höhern Geistlichen das Vorrecht eines grössern Wergeldes zu Theil wurde. [1])

Urkundlicher Beweis.

Lassen sich keine positiven Zeugnisse für die Ansicht, dass die Geistlichen im fränkischen Reich nach römischem Recht gelebt haben, vorbringen, spricht vielmehr die Thatsache, dass unter Karl dem Grossen das Wergeld der Kleriker sich nach ihrem Geburts- und Stammesrecht bestimmte, entschieden dagegen, so zeigen uns anderer Seits die Urkunden, dass im wirklichen Leben die Geistlichen, wenn sie ihrer Abstammung nach Franken waren, in ihren persönlichen Verhältnissen der Herrschaft des fränkischen, nicht des römischen Rechts unterstanden. Die Zahl der Urkunden, die uns Beweise hierfür liefern, kann natürlich nur eine sehr geringe sein, da fast nur Urkunden erhalten sind, welche die Verhältnisse der Kirchen und Klöster betreffen. Nur in vereinzelten Fällen können wir aus ihnen etwas über das persönliche Recht der Geistlichen entnehmen. Vor allem wichtig erscheint ein Rechtsstreit zwischen zwei Aebten, dem Abt Chaino von S. Denis und einem

[1]) Lex Alam. Hloth. (Mon. Leg., III, 49). Nachdem in XI, 2; XII, 2; XIII, XIV, das Wergeld des Bischofs, Priesters, Diakonen und Mönchs bestimmt ist, fährt tit. XV fort: „Clerici autem sicut ceteri parentes eorum ita componantur.“ tit. XVI. „Si autem clericum qui in gradu in ecclesia publica lectione recitat vel gradalem vel alleluia coram episcopo in publico cantaverit et aliqua injuria passus est…, componat, quomodo parentes ejus componantur et tercia pars super haec addatur in compositione.“ — Lex Baiuwar. (Mon. Leg., III, 274), I, c. 8: „Si quis ministros ecclesiae, id est subdiaconum, lectorem, exorcistam, acolitum, hostiarium, de istis aliquem injuriaverit… vel occiderit, componat hoc dupliciter sicut solent componere parentes eius.“ In c. 9 und 10 folgen die Bestimmungen über das Wergeld des Diakonen, Priesters und Bischofs. Beachtenswerth ist, dass hier der Subdiakon noch zu den untern Klerikern gerechnet wird, während er sonst zu den höhern zählt, „illi qui ministri sunt altaris Dei, duplicem compositionem accipiant, alii autem clerici componantur, sicut parentes eorum.“

Abt Ermenoald, dessen Einzelheiten uns durch das erhaltene Endurtheil des Königsgerichts überliefert sind. Obgleich Mönche an sich nicht Kleriker sein müssen, so dürfen wir doch unbedenklich beide Aebte für Geistliche halten, da, wie später zu erörtern ist, die Aebte immer Geistliche, mindestens Diakone waren. Dass einem so grossen und wichtigen Kloster, wie dem von S. Denis, nur ein Geistlicher vorstehen konnte, bedarf keines weitern Beweises.

Der Abt Chaino von S. Denis hatte von dem Abt Ermenoald aus einem Bürgschaftsgeschäft 1500 Pfund Oel und 100 Maass guten Weines zu fordern. Den kirchlichen Vorschriften gemäss fand zunächst ein Vermittlungsverfahren vor dem Bischof Siegfried statt. Hätten die Geistlichen nach römischem Rechte gelebt, so würde unzweifelhaft in dem aussergerichtlichen Güterverfahren vor dem Bischof römisches Recht zur Anwendung gekommen sein. Wir finden aber nicht nur das Gegentheil, sondern es ergibt sich auch, dass das Rechtsgeschäft selbst, aus dem der Prozess entstanden ist, ein Rechtsverhältniss des fränkischen, nicht des römischen Rechts war. Der Abt Ermenoald (der Beklagte) war Bürge geworden für den Bischof Ansbert für die angegebenen Quantitäten Oel und Wein, welche der Abt Chaino diesem geliehen hatte. Die Uebernahme der Bürgschaft erfolgte in den Formen des fränkischen Rechts.[1])

[1]) *Pertz*, Dipl., I, 54, n. 60 (von 692). „...quod venerabili viro E. abbati ante hus annus waddio pro olio et bono vino... pro Anseberctho episcopo ipsi Chaino abba ei conmendassit.“ Der Bischof bestimmte, dass der Beklagte einen Eid dahin zu schwören habe, „quod ipso waddio de mano memorato Chainone abbati numquam adchramissit nec hoc ei dare et adinplire spondedisset.“ Es ergibt sich hieraus, dass die Festuca (waddium) von der Hand des Gläubigers dem Bürgen zugeworfen wird, während sie sonst vom Schuldner gegeben wird. Siehe *Sohm*, Prozess der Lex Salica, S. 221; insbosondere aber Recht der Eheschliessung (1875), S. 39. Ferner *Bethmann-Hollweg*, Civilprozess, I, 559 fg.

Der Bürge haftet als Hauptschuldner und hat sich zur Leistung selbst verpflichtet.[1]) In dem Verfahren vor dem Bischof wird ganz nach den Bestimmungen des fränkischen Rechts erkannt, dass der Beklagte entweder an einem gesetzten Termin mit drei Eideshelfern einen Reinigungseid ableiste oder, wenn er dies nicht thue, solle er an demselben Tage 10 Pfund Silber zahlen, oder aber, wenn er keins von beiden thue, dann sollten die beiden Parteien am 1. Mai in dem Königsgericht ihre Sache zur Verhandlung bringen.[2]) Der Beklagte erschien an dem gesetzten Termin nicht vor dem Bischof und nun erhebt der Abt von S. Denis, da das Verfahren vor dem Bischof nur ein aussergerichtliches war[3]), Klage vor dem Königsgericht. Auch hier kommt nur fränkisches Recht zur Anwendung. Der Beklagte erscheint an dem Termin nicht. Der Kläger wartet während dreier und mehr Tagen nach Vorschrift des Gesetzes den Termin ab und erklärt dann in den technischen Ausdrücken des fränkischen Rechts, dass der Beklagte nicht erschienen noch einen Boten statt seiner gesandt noch rechte Noth angezeigt hätte.[4]) Darauf erfolgt das Contumacialerkenntniss im Königsgericht.

---

[1]) „Et taliter ipsi E. spondedisset, ut hoc ei dare et adinplere debirit et hoc menime ficisset.“ Es ergibt sich, dass der Gläubiger die Befugniss hat, mit der Klage, welche der Zahlungsweigerung von Seiten des Schuldners entspringt, unmittelbar gegen den Bürgen vorzugehen. *Sohm*, a. a. O., S. 224.

[2]) „ante domno Sygofrido pontefeci placita inter se habuerunt, ut medio mense Aprile... ipsi E. abba apud tris homenis sua mano quarta ante ipso pontefeci aut hoc conjurare debirit... quod se menime faciebat, argento liberas dece ad ipso diae ei dare debirit; quod se hoc non faciebat, postia istas Kal. Madias jam preteritas ante nus (dem König) debirint conjungire.“

[3]) *Sohm*, Zeitschrift für Kirchenrecht, IX, 201 fg.

[4]) „Sed venientis ad eo placitum ipsi agentis iam dicto abbati.. in ipso palacio nostro per triduo seo per pluris dies, ut lex habuit,

In einem andern Fall tritt ein Diakon Chrotcharius als Stellvertreter eines Kindes Ingramnus und seines Vormundes Nordbert im Königsgericht auf und erhebt in deren Namen eine Klage gegen einen Mann Namens Amalbert. Die Parteien sind offenbar Franken, das ganze Verfahren findet nach fränkischem Recht statt.[1]) Es darf angenommen werden, dass ein Geistlicher, der nach römischem Recht gelebt hätte, die gerichtliche Stellvertretung eines nach fränkischem Recht lebenden Kindes nicht hätte übernehmen können.[2])

In einem Rechtsstreit des Klosters S. Denis gegen einen Abt Hornung spricht das Gericht des Majordomus dem erstern das streitige Eigenthum an einer Kapelle zu. Der Abt muss genau in den Formen des fränkischen Rechts unter Anwendung der bekannten Symbole die Uebertragung des Grundstücks an den Kläger erklären.[3])

---

placitum eorum vise sunt custudissent et ipso E. abbati abjectissent vel solsadissent, ipsi nec vinissit ad placitum nec misso in vice suo derixissit nec nulla sonia nunciassit adfirmat."

[1]) *Pertz*, Dipl., I, 58, n. 66 von 693.

[2]) Siehe Capitul. Langobard. von 782, c. 5; Mon. Leges, I, 42.

[3]) *Pertz*, Dipl., p. 107, n. 21, von 749: „H. de praesenti ipsum oratorium... una cum suum wadium ipsi Fulrado abbati visus fuerit reddedisse vel revestisse et per suam festucam se in omnibus exinde dixit esse exitum." — Das germanische Beweismittel des Eids mit Eideshelfern, dessen sich sehr häufig Geistliche bedienen, kann nicht als Zeugniss dafür angeführt werden, dass diese Geistlichen nach germanischem Rechte gelebt haben. Dasselbe ist schon frühzeitig auch in den Prozessen der Römer unter sich zur Anwendung gelangt. Siehe *Roth*, Beneficialwesen, S. 97; *Bethmann-Hollweg*, Civilprozess, I, 460 fg. Andererseits ist aus letztwilligen Verfügungen, auch wenn sie in der römischen Form von Testamenten gemacht werden, kein Beweis zu entnehmen, dass der Aussteller nach römischem Recht gelebt habe, da schon frühe Testamente nach römischem Recht zu Gunsten von Kirchen auch von Laien, die nach germanischem Rechte lebten, gemacht werden konnten. Es wird hiervon noch zu sprechen sein. Siehe unten Kap. VII.

Wir sind aber um so mehr berechtigt, aus diesen Beispielen zu schliessen, dass die Geistlichen, wenn sie fränkischer Abstammung waren, nach fränkischem Rechte lebten, als auch ein Fall vorliegt, in dem ausdrücklich bemerkt ist, dass ein Geistlicher, gegen welchen eine Klage auf Herausgabe von Gütern erhoben war, nach römischem Rechte sich vertheidigte und nach römischem Rechte die ihm abgesprochenen Güter herausgab.[1]) Die Voraussetzung ist hier aber, dass er seiner Abstammung nach Romane war. — Es dürfte hiermit der Beweis erbracht sein, dass im fränkischen Reich das römische Recht nicht Standesrecht der Geistlichen war, sondern dass die Geistlichen nach ihrem Stammesrecht lebten.[2])

[1]) Placitum Karls des Grossen vom 17. Februar 797 (*Sickel*, Regesten, K. 150; *Beyer*, Urkundenbuch, I, 41, n. 37). Klage des Königs gegen den Abt Asoarius von Prüm, der sich Königsgut angeeignet habe. Er behauptet, es legibus ererbt zu haben. „Qui in conspectu nostro ac plurimorum ... praesentia stans in judicio, secundum quod lex Romana edocet, et sui scabinii ei judicaverunt, praedictas villas partibus nostris... reddidit.“

[2]) Dass auch im langobardischen Reich die Geistlichen nicht in dem römischen Recht als dem Recht der Kirche ihr Standesrecht hatten, haben schon *Troya*, Della condizione dei Romani vinti da' Longobardi (1844), § 44 fg. und *Hegel*, Geschichte der Städteverfassung von Italien, I, 436 fg., erwiesen. Im 10. und 11. Jahrhundert, nachdem die Kirche dem Satze, dass die Geistlichen dem Rechte der Kirche, d. h. dem römischen unterworfen seien, grössere Geltung verschafft hatte, suchte man in Italien nach einer gesetzlichen Grundlage und glaubte sie in einem Ludwig dem Frommen zugeschriebnen Satz zu finden, der wohl nicht Gesetzesrecht, sondern eine juristische Deduktion enthält (siehe *Boretius*, Capitularien im Langobardenreich, S. 182), aber in das Langobardische Rechtsbuch, den Liber Papiensis, Aufnahme gefunden hat (Ludov., P. 53; Mon. Leg., IV, 539). Indem hier erklärt wird, dass die kirchliche Emphyteuse nicht der Kirche zum Nachtheil gereichen solle, wird der allgemeine Grundsatz angeführt: „ut omnis ordo ecclesiarum secundum Romanam legem vivat.“ Indem man diesen Satz aus dem Zusammenhang riss, bezog man ihn auch auf die Geistlichen. Aber das Bewusstsein, dass bis zu diesem

Erhöhtes Wergeld der Geistlichen.

Schon mehrfach ist erwähnt worden, dass den höhern Geistlichen, meist vom Subdiakon an aufwärts, ein erhöhtes Wergeld bestimmt wurde, dessen Summe unabhängig war von dem Wergeld des Geburtsstandes. Nur nach dem alamannischen und dem diesem nachgebildeten bairischen Volksrecht wird auch den niedern Klerikern ein erhöhtes Wergeld bestimmt für den Fall, dass sie, während sie in der Kirche im geistlichen Dienst beschäftigt sind, getödtet werden.[1]) Nach beiden Volksrechten müssen auch für Körperverletzungen und thätliche Beleidigungen die doppelten oder dreifachen Bussen, die den Geistlichen sonst nach ihrem Stammesrecht zugekommen wären, bezahlt werden.[2])

Die Auszeichnung, welche hiermit den Geistlichen gewährt war, erschien als eine der Kirche erwiesene Ehre. Verletzung und Tödtung eines Dieners der Kirche war ein Angriff auf die Kirche, das höhere Wergeld sollte die Autorität der Kirche in den Augen des Volkes steigern.[3]) Desshalb hat auch die Kirche einen Anspruch auf die ganze Busse oder wenigstens einen Theil derselben erhoben und von dem Rechte wurde dieser Anspruch, wenn auch

---

vermeintlichen Capitular Ludwigs des Frommen die Geistlichen nach ihrem Stammesrecht gelebt haben, war nicht entschwunden und die Expositio zu Ludov. P. 53, erklärt ausdrücklich, dass nach dem frühern Rechte „episcopus, presbyter vel alius clericus suam legem propter honorem clericatus non amittat, sed retineat.“ Zu Lib. Pap. Karol. M., c. 142 (über das Wergeld der Geistlichen), wird bemerkt: „Hae duae leges Salicae dicuntur, cum de clericis loquantur, abrogatae, cum hodie secundum Romanam legem compositio fieri debeat“ (Nota interlinearis in uno codice regio, *Baluzius*, Capitul., II, 1051).

[1]) Siehe oben S. 304, Note 1.

[2]) Lex Alam. Hloth., XI, 1; XII, 1; XIII (Mon. Leg., III, 49). Lex Baiuw., I, 8, 9 (Mon. Leg., III, 274).

[3]) Lex Baiuw., I, 9. „. . . ut exinde sit reverentia sacerdotum et honor ecclesiasticus non contempnatur neque presumtio crescat in plebe.“

nicht überall, anerkannt. Nach dem alamannischen Recht sollte das Wergeld des getödteten Priesters oder Bischofs an die Kirche fallen, an der er angestellt war, nicht an seine Verwandten. Nach dem bairischen Rechte soll ebenfalls das Wergeld für den erschlagenen Priester oder Diakonen an die Kirche gezahlt werden, an den Herzog aber das Friedensgeld von 40 Solidi.[1]) In den fränkischen Gebieten dagegen scheint längere Zeit die Kirche vergebens gesucht zu haben, ihrem Anspruch auf Wergeld und Busse Geltung zu verschaffen. Noch unter Karl dem Grossen beantragte das Concil von Châlon von 813 c. 24, er möge durch ein Gesetz bestimmen, wer auf das Wergeld eines getödteten Bischofs, Priesters, Diakonen oder Mönchs Anspruch zu erheben habe.[2]) Indessen scheint es nicht, als

---

[1]) Lex Alam., XI, 2. „Et si (episcopus) occisus fuerit, sicut illum ducem ita eum solvat aut regi aut duci ad ecclesiam ubi pastor fuit." XII, 2. „(presbyterum) solvat ad ecclesiam ubi servit aut ad episcopum de cuius parrochia fuit." — Lex Baiuw., I, 9. „utrosque (presbyterum vel diaconum) ad illam ecclesiam ubi ministros fuerunt, episcopo requirente et duce cogente... et pro freto in publico solvat sol. XL." Darnach wird auch das aut regi aut duci in Lex Alam., XI, 2, dahin zu verstehen sein, dass dem Herzog das Friedensgeld zu zahlen ist. Einen schwer zu erklärenden Widerspruch enthält Lex Baiuw., I, 10: „Si quis episcopum... occiderit, solvat eum regi vel plebi aut parentibus secundum hoc edictum." Nun folgt die oben (S. 273) angeführte Bestimmung über das Wergeld des Bischofs. Kann der Schuldige dasselbe nicht zahlen, „se ipsum et uxorem et filios tradat ad ecclesiam illam in servitio usque dum se redimere possit... et illa pecunia in usu ecclesiae ipsius, ubi pontifex fuit, ibi sit firma tunc usque in perpetuum." Während also im Eingang bestimmt ist, die Composition solle dem König oder dem Herzog und den Verwandten bezahlt werden (d. h. den erstern das Friedensgeld, den letztern den faidus, das Feindschaftsgeld. Siehe *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, I, 107), wird am Schluss der Kirche der Anspruch auf das Wergeld zugesprochen.

[2]) c. 24: „De episcopis vero, presbiteris, diaconis et monachis interfectis quaerendum ab Imperatore est, cui illius homicidii pretium exsolvendum est" (*Mansi*, XIV, 96).

habe der Kaiser der Kirche ein Recht auf das Wergeld ihrer Diener gegeben. Wenigstens bestimmte Ludwig der Fromme wenige Jahre später (817), nur für den Fall, dass in der Kirche selbst eine körperliche Verletzung eines Geistlichen vorgekommen sei, solle der dritte Theil der Composition, das Friedensgeld, das sonst dem Staate zufiel, der Kirche überlassen werden, die Busse aber dem Geistlichen zukommen.[1])

Heer- und Dingpflicht der Geistlichen.

Wie die Bischöfe, waren auch alle andern Geistlichen durch den allgemeinen Unterthanenverband, der die Grundlage des fränkischen Staatswesens bildete, zu Treue und Gehorsam gegen den König verpflichtet. Obgleich aus dieser Zeit kein direktes Zeugniss vorliegt, dass die Geistlichen den Treueid, den alle Staatsangehörige dem König zu schwören hatten, geleistet hätten, so kann doch an dieser auch sie umfassenden Verpflichtung nicht gezweifelt werden. Die Ableistung desselben durch die Bischöfe ist erwiesen und ebenso erwiesen ist es, dass die Geistlichen in der karolingischen Zeit wie alle Reichsangehörigen zur Ableistung des Treueides herangezogen wurden.[2]) Aus dem Unterthanenverband flossen für alle Freie die Verpflichtungen zum Heerdienst und zur Theilnahme an der Gerichtsversammlung, an Heer- und Dingpflicht.[3]) Aber von

---

[1]) Cap. legibus addenda, c. 2 (Mon. Leg., I, 210). Ausserdem solle noch der Bann an den Staat gezahlt werden, der einzige Fall, wie *Sohm*, a. a. O., S. 109, bemerkt, in welchem neben dem fredus der Bann vorkommt.

[2]) Capitulare missorum von 792 (Mon. Leg., I, 51, zu 786. Siehe jedoch *Sickel*, K. 137, p. 272).

[3]) *Roth* (Beneficialwesen, S. 184 fg; Feudalität und Unterthanenv., S. 232 fg., 333 fg.) hat nachgewiesen, dass im fränkischen Reich die allgemeine Dienstpflicht die Grundlage der Heeresverfassung bildete. Ihm stimmen bei *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, I, 334; *Boretius*, Beiträge, S. 71 fg.; insbesondere S. 142. Dagegen *Waitz*, II, 526, nach dessen Ansicht auf dem Grundbesitz die Verpflichtung zur Theilnahme an der Heeresversammlung beruht haben soll.

den Geistlichen wurde die Ableistung des Heeresdienstes nicht gefordert, da mit ihrem Beruf derselbe unverträglich erschien. Wie die Kirche schon früher den Geistlichen verboten hatte, überhaupt Waffen zu tragen, so wiederholte sie dieses Verbot auch jetzt.[1]) Ohne dass, soviel die Quellen uns wenigstens erkennen lassen, die Befreiung der Geistlichen von dem Kriegsdienst gesetzlich ausgesprochen worden wäre, hat sie doch von Anfang an in dem fränkischen Reich bestanden.[2]) Es ergibt sich dies daraus, dass nur in wenigen Ausnahmefällen die Theilnahme der Geistlichen am Kampfe erwähnt, dann aber strenge getadelt wird oder sich durch die Verwirrung und Auflösung der Ordnung in einem Bürgerkrieg erklärt.[3]) Erst seit dem Anfang des

[1]) I. Concil von Mâcon, c. 5; Concil von Bordeaux, c. 1.

[2]) Ob hiermit, wie *Rückert*, Culturgeschichte, II, 461, glaubt, die Verpflichtung, die königliche Erlaubniss zum Eintritt in den geistlichen Stand zu erholen, zusammenhängt, muss dahin gestellt bleiben.

[3]) Das oft angeführte Hauptbeispiel ist das der Bischöfe Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap, welche, wie Gregor von Tours, IV, c. 43, mit grosser Entrüstung erzählt, im Jahre 571 an dem fränkischen Feldzug gegen die Langobarden sich betheiligten, in der Schlacht selbst mitkämpften und Viele mit eigener Hand tödteten. Doch ist es nicht richtig, wenn *Roth*, Feudalität, S. 317, sagt, dass sie desshalb von dem Concil von Châlon abgesetzt worden seien. Das Verfahren gegen sie begann erst 6 Jahre später wegen anderer Schandthaten, die sie sich erlaubt hatten, wie die gewaltthätige Ueberfallung eines benachbarten Bischofs, Mord, Ehebruch u. s. w. (*Gregor. Tur.*, V, 21, 28). Auch ist die Behauptung *Roths*, a. a. O.: „im ganzen 7. Jahrhundert findet sich nicht ein Fall, wo ein im Amt befindlicher Bischof oder Abt als Theilnehmer an einem Feldzug erwähnt würde“, nicht ganz genau. In dem Heere, das im Jahre 612 der Patricius Willebad gegen den Majordomus Flaochat ins Feld führte, befanden sich mehrere Bischöfe. *Fredeg.*, Chron., c. 90. „... duces ... tentoria Willebadi, episcoporum vel caeterorum qui cum eo venerant depraedando plurimum inibi auri et argenti capiunt.“ Die Behauptung von *Waitz* (Ueber die Anfänge der Vasallität, S. 75), die persönliche Theilnahme der Bischöfe und Aebte an Kriegszügen sei unter den Merowingern, wenn auch selten, vorgekommen, wird dadurch

8. Jahrhunderts nehmen die Bischöfe häufiger persönlich an Feldzügen Theil und seit der Mitte dieses Jahrhunderts erscheint es als Regel, dass sie selbst ihre Hintersassen ins Feld führen. Es hängt dies mit den wichtigen Veränderungen zusammen, welche im Laufe des 8. Jahrhunderts die fränkische Verfassung umbildeten und die in einem andern Zusammenhang in soweit dargelegt werden müssen, als sie auf die kirchlichen Verhältnisse einwirkten.

Was die Dingpflicht der Geistlichen betrifft, so war zwar nach den Vorschriften der älteren Concilien den Geistlichen überhaupt die Betheiligung an weltlichen Geschäften untersagt und in Gallien hatte im 5. Jahrhundert das Concil von Tours (c. 5) jeden Geistlichen mit dem Banne bedroht, welcher eine nur dem Laien zustehende Thätigkeit ergreife und ein weltliches Amt übernehme. Indessen war nach fränkischem Recht jeder Freie verpflichtet, der an ihn ergangenen Ladung zum Erscheinen in der Gerichtsversammlung Folge zu leisten.[1]) Die Thätigkeit im Ge-

---

gerechtfertigt, wenn auch allerdings hier ein durch den Bürgerkrieg erklärter Ausnahmefall vorliegt. Geistliche, die in Folge ihres persönlichen Verhältnisses zum König auf einem Feldzug diesen begleiten, werden mehrfach erwähnt. *Gregor. Tur.*, VI, 31. Vita Arnulfi Mett. c. 18; *Roth*, Beneficialwesen, S. 355. Auch als Feldgeistliche machten sie Feldzüge mit, so unter Chlothar II. Sulpitius, der spätere Bischof von Bourges, dem auf Wunsch des Königs sein Bischof die Erlaubniss gab, „ut in castris abbatis officio potiretur.“ Vita Sulp., c. 9; *Boll.*, Acta, 17. Januar, II, 171.

[1]) Dass die Dingpflicht wie die Heerpflicht nicht an den Grundbesitz, sondern an die persönliche Freiheit geknüpft war, hat *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, I, 333 fg., in überzeugender Weise dargethan. Nur ist es nicht richtig, wenn er als Beweis hierfür anführt (S. 340), dass uns Mönche, von denen es gewiss sei, dass sie keine Grundbesitzer gewesen, als Gerichtsbeisitzer und Urtheilsfinder begegnen. Es ist vielmehr, wie in dem folgenden Kapitel erwiesen wird, gewiss, dass Mönche Grundeigenthum besitzen konnten und besessen haben. Dass

richt widersprach nicht, wie der Kriegsdienst, dem Charakter und dem Berufe des Dieners der Kirche, sie verletzte nicht das Gefühl des Volks, sie that der Würde der Kirche keinen Eintrag. Der Geistliche war desshalb kraft seiner Freiheit berechtigt, als Gerichtsgenosse an der Gerichtsverhandlung sich zu betheiligen. Von den Bischöfen ist schon früher erwähnt worden, dass sie regelmässig als Gerichtsbeisitzer und Urtheilsfinder im Königsgericht erscheinen. Auch die Fälle, in denen sie wie andere Geistliche im Grafengericht dieselben Funktionen ausüben, sind häufig und erweisen, dass die älteren kirchlichen Normen gegenüber der Satzung des fränkischen Rechts sich nicht behaupten konnten.[1]) Selbst die Kirche wagte nicht das alte Verbot zu wiederholen; nur einmal sprach ein grösseres Concil, das II. von Mâcon von 585, seinen Unwillen darüber aus, dass Geistliche sogar häufig zu Todesurtheilen mitwirken und bei der Folterung von Gefangenen zugegen seien. Wer in Zukunft sich hiervon nicht entfernt halte, solle als des geistlichen Standes unwürdig aus demselben gestossen werden.[2]) Gregor von Tours, der mehrfach von

---

es nicht nur zu dem gebotenen, sondern auch zu dem ungebotenen Ding einer Ankündigung und Ladung durch den Richter bedurfte, siehe *Sohm*, S. 368 fg.

[1]) Erschöpfend hat *Sohm* in der Zeitschrift für Kirchenrecht, IX, 219 fg., diesen Gegenstand behandelt und die Belege zusammengestellt. Es wäre etwa noch nachzutragen Vita Eligii, II, c. 61 (*D'Achery*, Spicil., II, 119), wo der Bischof im Volksgericht bei einer Diebstahlsklage als Urtheilsfinder erscheint.

[2]) II. Concil von Mâcon, c. 19. „Cognovimus etiam quosdam clericorum infrunitos ad forales reorum sententias frequenter accedere.“ Verboten wird die Gegenwart bei der examinatio reorum und im atrium sauciolum, ubi pro reatus sui qualitate quispiam interficiendus est. Mit einer nicht unwichtigen Beschränkung werden diese Bestimmungen wiederholt von der Diöcesansynode, die Bischof Aunacharius von Auxerre, ein Theilnehmer des Concils von Mâcon, zwischen

der Betheiligung einzelner Bischöfe am weltlichen Gericht des Grafen erzählt, findet es nur tadelnswerth, wenn der Bischof sich dazu drängt und täglich im Grafengericht sitzt und sich mit weltlichen Streithändeln befasst.[1])

Es ergibt sich daraus, dass die Geistlichen von der Theilnahme an der Gerichtsversammlung nicht ausgeschlossen waren. Es ist anzunehmen, dass die Dingpflicht der Geistlichen dem Rechte nach auch erzwungen werden konnte, wenn allerdings auch häufig der Graf auf ihre kirchliche Eigenschaft Rücksicht nehmen und sie gegen ihren Willen nicht heranziehen mochte. Hierauf wird es zu beziehen sein, wenn das IV. Concil von Orléans von 541, c. 13, dem Richter mit kirchlichen Strafen droht, der gegen den Willen des Bischofs einen Geistlichen des Bisthums zu öffentlicher Amtsthätigkeit heranzieht.[2])

Auch von der Uebernahme der Vormundschaft waren rechtlich die Geistlichen nicht befreit. Die Kirche erstrebte zwar ein solches Vorrecht, aber indem sie ihren Freiheit von Vormundschaft.

585 und 590 abgehalten hat. Die Anwesenheit bei der Folterung (trepalium ubi rei torquentur) wird nur den Priestern und Diakonen, die Betheiligung bei dem Criminalgericht, unde homo ad mortem tradatur, nur den Priestern verboten (c. 33, 34), während das Concil von Mâcon an alle Geistliche sein Verbot richtete. Es war in dieser Allgemeinheit offenbar nicht durchzuführen. Dass das Concil von Auxerre nicht vor, sondern nach dem Concil von Mâcon stattgefunden, siehe *Hefele*, Conciliengeschichte, III, 42.

[1]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 39 (Badegisilus Cennomanorum episcopus), „quotidie cum judicibus causas discutere, militias saeculares exercere ...non cessabat.“

[2]) c. 13. „Si quis judicum clericos ... publicis actionibus applicare praesumpserit, si a sacerdote commonitus emendare noluerit, cognoscat se pacem ecclesiae non habere.“ Unter publica actio kann in diesem Zusammenhang wohl kaum etwas anderes verstanden werden als die auf der Dingpflicht ruhende Theilnahme an der Gerichtsversammlung. Auch ist zu beachten, dass die Theilnahme daran an sich von der Kirche nicht verboten wird, sondern der Richter nur auf Wunsch des Bischofs die Ladung zurücknehmen soll.

Anspruch nur darauf stützte, dass das römische Recht auch den heidnischen Priestern eine solche Freiheit gestattet habe, zeigt dies klar, dass im fränkischen Reich ihr vom Recht dieselbe Freiheit nicht gewährt war.[1])

Steuerpflicht. Was die Besteuerung der Geistlichen betrifft, so ist oben (S. 167) schon erörtert worden, dass sie jedenfalls verpflichtet waren, die Grundsteuer von den ihnen gehörigen Grundstücken zu zahlen, dass es jedoch als wahrscheinlich bezeichnet werden darf, dass sie von der Kopfsteuer befreit waren.

Endlich waren den Geistlichen sowohl in Bezug auf den Gerichtsstand wie auf das gerichtliche Verfahren einzelne Vorrechte im Laufe der Zeit eingeräumt worden, von denen jedoch erst im Kapitel V in anderem Zusammenhange die Rede sein kann.

3) Standespflichten des Klerus.

Der Cölibat. Gegen Ende des 5. Jahrhunderts hatte sich im Abendland die kirchliche Praxis in Bezug auf das eheliche Leben der Geistlichen dahin festgestellt[2]):

1) Der Aufnahme von verheiratheten Personen, vorausgesetzt, dass sie nicht zum zweiten Mal oder mit einer Witwe verheirathet waren, in den geistlichen Stand stellte die Kirche kein Hinderniss in den Weg, aber sie verlangte von den höhern Geistlichen, dass sie nach der Ordination des ehelichen Lebens sich enthalten.

2) Höhere Geistliche, welche unverheirathet die Ordination erhalten haben, dürfen späterhin nicht mehr heirathen.

[1]) IV. Concil von Orléans, c. 13. „Similiter et a tutelae administratione pontifices, presbyteros atque diaconos ideo excusatos esse decrevimus, quia quod lex saeculi etiam paganis sacerdotibus . . praestiterat, justum est ut erga Christianos specialiter conservetur.“

[2]) Siehe oben I, 174 fg.

Diese Grundsätze blieben im wesentlichen auch in der fränkischen Kirche maassgebend. Schwankend war und blieb nur die Kirche in Bezug auf die Subdiakonen, welche bald zu den höhern, bald zu den niedern Geistlichen gerechnet wurden. Sofern sie den letztern beigezählt wurden, war ihnen nicht nur gestattet, nach dem Eintritt in den geistlichen Stand den geschlechtlichen Verkehr mit ihren Frauen fortzusetzen, sondern sie durften auch, wenn sie bei ihrem Eintritt in den Klerus noch nicht verheirathet waren, später eine Ehe abschliessen.[1]

Wie es in der Natur der Verhältnisse lag, war aber die Durchführung der beiden soeben angegebenen kirch-

---

[1]) Das Verbot eine Ehe abzuschliessen wird ausdrücklich auf die Subdiakonen ausgedehnt: Concil von Agde, c. 39. Unbestimmt spricht von clerici, die nicht mehr heirathen dürfen, das III. Concil von Orléans, c. 7. — Das Concilium incerti loci (nach 614), c. 12, beschränkt das Verbot auf Priester und Diakonen. Dass den untern Klerikern, insbesondere den Lektoren die Freiheit zu heirathen zusteht, sagt ausdrücklich das II. Concil von Vaison von 529, c. 1. „Cum vero ad aetatem perfectam (lectores) pervenerint, . . .potestas eis ducendi conjugium non negetur." — Das Verbot des geschlechtlichen Umgangs mit der vor der Ordination geheiratheten Frau wird ausdrücklich auf die Subdiakonen ausgedehnt: III. Concil von Orléans, c. 2; II. Concil von Tours, c. 19; Synode von Auxerre, c. 20. Von clerici honoratiores spricht das I. Concil von Mâcon, c. 11; von clerici cujuslibet ordinis, das V. Concil von Orléans, c. 4. Diese letztere Ausdehnung des Verbots hat jedoch keine Nachahmung gefunden. Beschränkt auf Priester und Diakonen wird das Verbot des geschlechtlichen Umgangs von dem I. Concil von Clermont, c. 13, dem IV. Concil von Orléans, c. 17, sowie dem III. Concil von Lyon, c. 1. — Auf eine von Pippin an ihn gerichtete Frage antwortete Papst Zacharias im Jahre 747 unter Berufung auf das Concil von Carthago von 401, c. 3 (Cod. eccl. Afric., c. 70), dass in Bezug auf die Subdiakonen und die übrigen Kleriker jede Kirche es nach ihrer Gewohnheit halten solle. (Codex Carolinus, herausgegeben von *Jaffé*, Bibliotheca rerum Germ., IV [1867], Monum. Carolina, p. 24, Schreiben des Papstes, c. 11.) Den lectores und cantores wird die Eheschliessung ausdrücklich gestattet (c. 18).

lichen Vorschriften eine sehr verschiedenartige. Das Verbot, dass kein höherer Geistliche eine Ehe eingehen dürfe, scheint allgemein beobachtet worden zu sein. Kein Fall, in dem dasselbe verletzt worden wäre, wird berichtet. Doch scheint ein wirkliches Vorkommniss das zweite Concil von Orléans veranlasst zu haben, sich über die Folgen einer solchen Ehe auszusprechen. Ein Diakon, der in Gefangenschaft gerathen war, hatte dort eine Ehe geschlossen, vielleicht dazu genöthigt. Das Concil, c. 8, erklärt die Ehe keineswegs für nichtig, spricht selbst über den Diakonen die Excommunication nicht aus, sondern entfernt ihn nur aus dem geistlichen Amte.[1])

Weit schwieriger musste dagegen die Vorschrift aufrecht zu erhalten sein, dass die bei ihrer Ordination verheiratheten Diakonen und Priester sich künftig des geschlechtlichen Verkehrs mit ihren Frauen zu enthalten haben. Wie es scheint, war eine grosse, wenn nicht die grösste Zahl der Diakonen, Priester und Bischöfe bei ihrer Ordination verheirathet. Die untern Kirchenämter waren damals keineswegs schon blosse Durchgangsstufen, die nur dem Namen nach übernommen wurden, um ein höheres Kirchenamt zu erhalten. Sie waren wirkliche Aemter, deren Inhaber nicht selten lange Jahre das Amt bekleideten, ehe sie weiter vorrückten.[2]) Vor dem 25. Jahre sollte Niemand Diakon werden. Die untern Kirchenämter gaben aber schon einen ausreichenden Unterhalt, da das Vermögen der Kirchen ein immer wachsendes war. Die Inhaber derselben

---

[1]) c. 8. „Si quis diaconus in captivitate redactus uxori fuerit copulatus, reversus ab officii omnino ministerio removendus.“ Die Bestimmung trägt ein ganz individuelles Gepräge.

[2]) So war z. B. der Priester Cato, der zum Bischof von Clermont bestimmt war, zehn Jahr Lektor und fünf Jahre Subdiakon, ehe er Diakon wurde, *Gregor. Tur.*, IV, 6. Siehe auch Vit. Wandregisili, c. 7, 12 (*Arndt*, Kleine Denkmäler, S. 34, 39).

durften heirathen und so brachten es die Verhältnisse mit sich, dass sie sich eine Familie gründeten und als Gatten und Familienväter die Priesterweihe erhielten oder auf den bischöflichen Stuhl stiegen. Andererseits war es ein nicht auszurottender Missbrauch, dass angesehene Laien unmittelbar aus dem Laienstand zu Bischöfen erhoben oder an reichen Pfarrkirchen Erzpriester wurden. Auch sie werden in der Regel verheirathet gewesen sein. Durch den Eintritt in das Priesteramt wurde die Ehe nicht getrennt. Das römische Recht sowohl, das ja für den grössten Theil der Geistlichen Stammesrecht war, wie das durch zahlreiche kirchliche Sammlungen im fränkischen Reich verbreitete Schreiben des Papstes Leo an den Bischof von Narbonne[1]) hatten den Geistlichen ausdrücklich untersagt, bei dem Empfang der Priesterwürde sich von ihren Frauen zu trennen; nur der geschlechtliche Verkehr sollte aufhören. Die Vorsichtsmassregel, welche im 5. Jahrhundert mehrere gallische Concilien angeordnet hatten, dass Diakone und Priester vor ihrer Weihe ein Keuschheitsgelübde ablegen sollten[2]), scheint in Vergessenheit gerathen zu sein. Seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts wird ihrer nicht mehr gedacht.

In der Regel lebte der Geistliche mit seiner Familie in demselben Hause. Da war denn eine Aufsicht über die Beobachtung der kirchlichen Gebote sehr schwer zu führen. Nur von den Bischöfen wurde meist verlangt, dass sie ihre

---

[1]) c. 44, Cod. Theod., XVI, 2 (siehe oben I, 185), ist als c. 6, Cod. Theod., XVI, in die Lex Rom. Visigoth. und die Interpretatio übergegangen und in allen Auszügen daraus dem Inhalte nach aufgenommen worden (siehe *Haenel*, p. 248). Ueber die Verbreitung des Schreibens von Leo siehe *Maassen*, Geschichte I, 272.

[2]) Siehe oben I, 184. Das Concil von Agde von 506, c. 16, hatte ferner bestimmt, dass ein noch junger Ehemann nur dann zum Diakon geweiht werden soll, wenn seine Frau zustimmt und beide ein Keuschheitsgelübde abgelegt haben.

Frau nicht in dem in der Regel neben der Kirche stehenden bischöflichen Hause wohnen liessen.[1]) Doch erlaubten sich einzelne Bischöfe trotz grosser Frömmigkeit eine Ausnahme auch hiervon zu machen.[2]) Die Concilien verbieten das Zusammenleben des Geistlichen mit seiner Familie nicht, sie fordern nur, dass der Bischof, Priester u. s. w. ein besonderes Schlafzimmer habe.[3]) Die Bischöfe sollen mit ihren Frauen wie mit Schwestern leben.[4]) Um die Auf-

---

[1]) *Gregor. Tur.*, I, 19; IV, 36. An letzterer Stelle heisst es von Lyon: „cum diu multoque tempore observatum fuisset ab anterioribus pontificibus, ut mulier domum non ingrederetur ecclesiae", so ging doch die Frau des Bischofs Priscus (seit 573) in dessen Schlafzelle. *Gregor. Tur.*, VIII, 19, nachdem er die Ermordung eines ehebrecherischen Bischofs erzählt hat, knüpft daran die Ermahnung: „Ideoque documentum sit haec causa clericis ne contra canonum statuta extranearum mulierum consortio potiantur... praeter has feminas, de quibus crimen non potest aestimari." Unter diesen letztern feminae sind aber nicht, wie *Löbell*, Gregor von Tours, S. 250, und *Giesebrecht*, II, 79, meinen, die Ehefrauen zu verstehen, sondern die Mutter, Schwester oder Tochter, welche nach c. 6, Cod. Theod., XVI, 1, im Hause des Geistlichen wohnen dürfen: „in his enim nil scaevi criminis aestimari foedus naturale permittit." Der Wortlaut lässt vermuthen, dass Gregor diese Stelle im Auge gehabt hat.

[2]) *Gregor. Tur.*, Gloria Confess., c. 78. Hier begnügt sich der Bischof mit einer Trennung vom Bett. Nach Gloria Confess., c. 76, hatte Bischof Simplicius von Auxerre, auch nachdem er Bischof geworden, fortgefahren mit seiner Frau in einem Bette zu schlafen, da er sicher war, nicht fleischlichen Gelüsten zu erliegen. Darüber entsteht Unwille in der Bürgerschaft. Die Frau des Bischofs überzeugt aber die in ihr Schlafgemach dringende Menge durch ein Wunder von ihrer Unschuld.

[3]) I. Concil von Clermont, c. 13; III. Concil von Orléans, c. 2, 7; IV. Concil von Orléans, c. 17 (ut sacerdotes s. diaconi cum conjugibus suis non habeant communem lectum et cellulam); I. Concil von Mâcon, c. 11; Concil von Auxerre, c. 21 (non licet presbytero ... in uno lecto cum presbytera sua dormire.. nec diacono aut subdiacono.")

[4]) II. Concil von Tours, c. 12. „Episcopus conjugem ut sororem habeat." Venantius Fortunatus an Bischof Leontius von Bordeaux, I, 15 (p. 80): „Cogor amore etiam Placidinae pauca referre, quae tibi tunc conjux, est modo cara soror."

rechthaltung der kirchlichen Vorschrift mehr zu sichern, sollen in den Zimmern des Bischofs immer einige Geistliche schlafen.[1])

Noch schwieriger war selbstredend die Controlle über die genaue Durchführung der kirchlichen Vorschrift bei den an den Landkirchen angestellten Geistlichen. Sehr eingehende Bestimmungen traf das II. Concil von Tours von 567, dem zufolge zwar nicht alle, aber sehr viele Landgeistliche im Verdacht standen, mit ihren Frauen den geschlechtlichen Verkehr fortzusetzen. Die Archipresbyter sollen fortwährend von einem Subdiakonen, Lektor oder wenigstens einem Laien begleitet sein, der auch in ihrem Zimmer schläft, um für sie Zeugniss ablegen zu können. Sieben Kleriker oder Laien sollen im Voraus bezeichnet werden, von denen ein Jeder während eines Tages in der Woche die Wache bei dem Archipresbyter zu halten hat. Da diese Massregel bei den übrigen Geistlichen in den kleinern Landkirchen nicht durchgeführt werden konnte, so wurde den einfachen Priestern, Diakonen und Subdiakonen eingeschärft, wenigstens strenge darauf zu halten, dass die Schlafgemächer ihrer Frauen und Mägde von den ihren getrennt seien. Sie sollen allein in ihrem Schlafgemach ruhen, beten und schlafen. Ein höherer Geistlicher, der mit seiner Frau betroffen werde, solle ein Jahr lang mit dem Kirchenbann belegt werden und sein Kirchenamt verlieren. Den Archipresbytern, die nicht strenge die Ausführung dieser Vorschrift überwachen, werden härtere Strafen gedroht.[2]) Es ergibt sich aus dem Canon, dass

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 36; II. Concil von Tours, c. 12.

[2]) Concil von Tours, c. 19. Wenn es heisst: „non quidem omnes, sed plures in hac suspicione tenentur a populo, quod cum conjugibus suis maneant", so ist unter manere nicht das Zusammenwohnen in einem Hause zu verstehen, sondern, wie der Zusammenhang ergibt,

der grösste Theil aller Geistlichen verheirathet war und mit der Familie in gemeinsamer Haushaltung lebte. Unter diesen Verhältnissen lässt sich mit Bestimmtheit annehmen, dass auch die Vorschriften des Concils von Tours keinen grossen Erfolg hatten und, obgleich den höhern Geistlichen, welche nach der Weihe noch Kinder zeugten, mit der Absetzung gedroht wurde, die Archipresbyter, welche hiervon dem Bischof oder Archidiakon keine Anzeige machten, ein Jahr lang an dem Abendmahl keinen Theil nehmen sollten[1]), so fehlte es doch meist an den Mitteln, um eine Aufsicht zu führen. In der Einsicht, dass eine solche Controlle unmöglich sei, verordnete desshalb das III. Concil von Lyon von 583, das allerdings nur von 7 Bischöfen aus Burgund besucht war, dass künftighin Priester und Diakone nicht nur keinen geschlechtlichen Verkehr mit ihren Frauen führen, sondern auch die gemeinsame Haushaltung aufgeben sollten. Doch wagte das Concil noch nicht die Uebertretung dieser Vorschrift mit Strafe zu bedrohen, es musste sich begnügen, die frühere Strafbestimmung gegen den geschlechtlichen Verkehr zu wiederholen.[2]) Es scheint nicht, dass die Kirche zunächst weitere Versuche machte, diese thatsächliche Trennung der Geistlichen von ihrer Familie mit den kirchlichen Zwangsmitteln durchzusetzen.

Um so eifriger war dagegen die Kirche bemüht, zu verhindern, dass in dem Hause des Geistlichen nicht andere

---

nur der geschlechtliche Verkehr. Die Geistlichen sollen nur eine besondere cella zum Schlafen haben. „...illi tamen segregatim solitarii in cella jaceant et orent et dormiant, mancipiola sua ibi maneant ubi uxores suae.“

[1]) I. Concil von Mâcon, c. 11; Concil von Auxerre, c. 20.

[2]) III. Concil von Lyon, c. 1. „placuit etiam, ut si quicumque uxoribus juncti ad diaconatus aut presbyteratus ordinem quoquo modo pervenerint, non solum lecto, sed etiam frequentatione quotidiana debeant de uxoribus suis sequestrari: quod si... infans natus patuerit, ab officii gradu priventur.

Frauen wohnen, durch welche er in Versuchung geführt werden und seinen guten Namen und seine Autorität bei dem Volke verlieren könne. Dieselbe Constitution des Kaisers Honorius vom Jahre 420, welche den Geistlichen verbot, nach dem Empfang der höhern Weihen sich von ihren Ehefrauen zu trennen, enthielt auch die Vorschrift, dass der Geistliche kein fremdes Weib in seinem Hause dulde; nur seine nächsten Blutsverwandten, Mutter, Tochter, Schwester, deren natürliches Verhältniss zu ihm jeden Verdacht eines verbotenen Umgangs abhalte, dürfe er zu sich nehmen.[1]) Diese Vorschrift ist von der Kirche aufgenommen, von einer sehr grossen Zahl von Concilien wiederholt und ihre Uebertretung mit kirchlicher Strafe bedroht worden.[2]) Man hat aus diesen Verboten geschlossen, dass, da nur die nächsten Blutsverwandten zugelassen seien, selbstverständlich die Ehefrau nicht in dem Hause des Geistlichen habe wohnen dürfen. Indessen ist dieser Schluss unrichtig. Zu den „fremden Frauen" (extraneae mulieres), die nicht mit dem höhern Geistlichen zusammenhausen dürfen, gehörte die Ehefrau nicht, da sie eben keine Fremde in dem Hause ihres Mannes ist.[3]) Mit Ausnahme des III. Concils von

---

[1]) (c. 44, Cod. Theod., XVI, 2.) Lex Rom. Visigoth., c. 6, Cod. Theod., XVI, 1.

[2]) Concil von Agde, c. 10; I. Concil von Orléans, c. 29; I. Concil von Clermont, c. 16; III. Concil von Orléans, c. 4; IV. Concil von Orléans, c. 29; V. Concil von Orléans, c. 3; Concil von Eauze, c. 2; II. Concil von Tours, c. 10, 13; I. Concil von Mâcon, c. 13; III. Concil von Lyon, c. 1; Concil von Châlon, c. 3; von Bordeaux, c. 3. Von einzelnen dieser Concilien werden auch noch andere nahe Verwandte zugelassen. So von den Concilien von Agde und Mâcon die Nichte, von Clermont und Mâcon die Grossmutter, von Lyon die Tante.

[3]) Die Richtigkeit der obigen Ansicht, die allerdings der bisher allgemein herrschenden Auslegung der betreffenden Canones widerspricht, ergibt sich aus folgenden Gründen: 1) die angeführte Constitution von Honorius, welche die Quelle aller dieser kirchlichen Vorschriften bildet und ihrer Seits wieder auf c. 3 des Concils von Nicäa

Lyon von 583 hat kein einziges Concil den Geistlichen verboten, ihre Frauen im Hause zu behalten. Die meisten Geistlichen der damaligen Zeit waren demnach nicht nur verheirathet, sondern ihre Frauen lebten mit ihnen zusammen in derselben Wohnung. Das kirchliche Verbot bezog sich nur auf den geschlechtlichen Verkehr.[1])

---

ruht, untersagt den Verkehr mit den extraneae mulieres, fügt aber unmittelbar daran das Verbot, dass der Geistliche seine Frau verlasse. 2) Die Interpretatio sowohl wie mehrere der im fränkischen Reich angefertigten Auszüge aus der Lex Rom. Visig. sagen in unzweideutiger Weise, dass die Frau in dem Hause des Geistlichen leben darf, ebenso wie die nächsten Blutsverwandten. Interpret. „Illae vero mulieres sunt in solatio retinendae, quae in conjugio fuerunt ante officium clericatus.“ Epitome Aegidii (aus dem 8. Jahrhundert): „matres, sorores, filiae vel mulieres, quae ante officium clericatus in conjugio fuerunt, sunt in solatio retinendae.“ Epitome Monachi (aus dem 8. Jahrhundert) stimmt mit der Interpret. überein. Lex Rom. Curiensis: „Clerici vel presbiteri. . . in domo sua non debeant alias mulieres habere nisi matrem suam et filiam suam et germanam sororis sue et mulierem quam ante in matrimonio habuit quam honore recepisse ecclesiastice (*Haenel*, p., 248, 249). 3) Das II. Concil von Tours, c. 13, verbietet nur dem Bischof, qui episcopam non habet, fremde Frauen in seinem Hause zu haben. „Habeant ministri ecclesiae, utique clerici qui episcopo (episcopam non habenti) serviunt et eum custodire debent, licentiam extraneas mulieres de frequentia cohabitationis ejicere.“ 4) Mehrfach wird die mulier extranea im Gegensatz zu der conjux genannt. II. Concil von Tours, c. 13. 5) Die Frau führte den Titel des Mannes, episcopa, presbytera, diaconissa. II. Concil von Tours, c. 15, 19. ***Pardessus***, Dipl. II, 191, n. 401 von 683. Derselbe Gebrauch bestand in dieser Zeit in Italien. Römisches Concil von 721, c. 1, 2 (presbytera, diacona, zur Bezeichnung der Witwe (*Mansi*, XII, 263). Memorie e Documenti per servire al' Istoria del Ducato di Lucca, IV, P. 1 (Raccolta di Docum.), p. 4, n. 2: „R. presbiter cum conjuge mea presbiteria“ (725); p. 31, n. 23: „A. presbiter et rector ecclesiae et Aureperta presbiteria mea“ (768). — V, P. 2, p. 11, n. 13: „presbiter cum presbiteria sua“ (725). — Dieser Sprachgebrauch deutet unzweifelhaft darauf hin, dass der gemeinsame Haushalt durch Empfang der höhern Weihen nicht aufgelöst wurde, sondern dass die Frau das Hauswesen nach wie vor führte.

[1]) Aus der obigen Darstellung ergibt sich, dass ein jüngst gemach-

Die Verpflichtung aller Geistlichen, an dem Orte ihres Kirchenamtes sich ständig aufzuhalten, hatte schon frühe das Verbot hervorgerufen, dass kein Geistlicher das Bisthum, kein Bischof die Kirchenprovinz verlassen dürfe ohne besondere Erlaubniss des Bischofs, bez. Metropoliten. Was jedoch die gallischen Bischöfe betrifft, so hatte im 5. Jahrhundert das Concil von Vaison die Bischöfe für Reisen in Gallien von dieser Verpflichtung für befreit erklärt (s. oben I, S. 420) und keine Andeutung liegt vor, dass später im fränkischen Reich eine solche Verbindlichkeit der Bischöfe wieder eingeführt worden wäre. Nirgends Residenzpflicht der Geistlichen. Bischöfe.

---

ter Versuch, die Entstehungszeit von Titel I der Lex Baiuw. aus I, c. 12 und aus der Geschichte des Cölibats näher bestimmen zu wollen, fehlschlagen musste (siehe *Riezler*, Ueber die Entstehungszeit der Lex Baiuw. Forschungen zur deutschen Geschichte, XVI, 412 fg.). I, 12, der Lex Baiuw. enthält nur das Verbot, dass fremde Frauen im Hause des Geistlichen wohnen sollen, und zwar in einer Fassung, die sich ziemlich eng an Lex Rom. Visig., c. 6, Cod. Theod., XVI, 1 und an c. 42 des IV. Concils von Toledo von 623 anschliesst. I, 12, dringt weder auf „Ehelosigkeit der höhern Geistlichen", noch lässt sich nachweisen, dass in den ersten Decennien des 8. Jahrhunderts die Träger der höhern Weihen die „alten Eheverbote" nicht mehr beachteten, noch sind durch Papst Zacharius und Bonifatius die Verheiratheten von der priestlerlichen Weihe ausgeschlossen worden, von der sie bekanntlich auch heute noch nicht ausgeschlossen sind. *Riezler* glaubt den Beweis erbracht zu haben, dass I, 12, nur nach Bonifaz entstanden sein kann. Das Richtige aber ist, dass I, 12, sowohl vor als nach Bonifaz in die Compilation, aus der der Titel I der Lex Baiuw. besteht, aus fremder Quelle aufgenommen worden sein kann, und wir in I, 12, keinen Anhalt finden uns für das eine oder das andere zu entscheiden. — Ueber die eigenthümlichen Ansichten *Ebrards* (Die irisch-schottische Missionskirche [1873], S. 206 fg.), der in einem grossen Theil der fränkischen Bischöfe sogenannte Culdeer entdeckt zu haben glaubt und nachzuweisen versucht, dass diese Culdeer im Gegensatz zu den römischen und fränkischen Priestern und Bischöfen in der Ehe gelebt und eine Beschränkung derselben nicht gekannt hätten, wird im Kapitel IV des Nähern zu sprechen sein.

wird erwähnt, dass die Bischöfe zu ihren Reisen im fränkischen Reich einer Genehmigung des Metropoliten bedurft hätten. Zu Reisen ausserhalb Galliens, insbesondere zu Reisen nach Rom, sollten dagegen nach der Anordnung der Päpste die Bischöfe die Erlaubniss des päpstlichen Vicars, des Bischofs von Arles, einholen.[1]) Doch muss es dahingestellt bleiben, ob diese Vorschrift des Papstes von den fränkischen Bischöfen anerkannt worden ist. Ein Zeugniss darüber liegt nicht vor. Auch ob schon in der merowingischen Zeit die Bischöfe und übrigen Geistlichen einer königlichen Erlaubniss zum Verlassen des Reiches bedurften, muss fraglich bleiben. Dass in dem karolingischen Reich eine königliche Erlaubniss nothwendig war, ist durch zahlreiche Zeugnisse erwiesen.[2]) Dagegen liegen nur wenige, nicht ganz sichere Anhaltspunkte dafür vor, dass dieser Grundsatz schon in der Merowinger Zeit in Geltung gestanden hat.[3])

Innerhalb des Bisthums war der Bischof nicht verpflichtet, in der bischöflichen Stadt seinen dauernden Sitz

---

[1]) Siehe oben S. 83.

[2]) Siehe darüber Bd. III. Einstweilen sei nur verwiesen auf das Schreiben Hincmars von Reims an Papst Hadrian II. (*Migne*, 126, p. 186), „vestra sciat auctoritas quia nec praedictum H. nec etiam quemlibet episcoporum dioeceseos Remorum, minime autem aliarum provinciarum episcopos, nisi domnus rex illis praeceperit, Romam vel in aliquam partem . . . mittendi habeo potestatem nec ipse ego ultra fines regni absque illius scientia progredi valeo.“ Seit Karl dem Grossen lässt sich das Bestehen dieses Verbotes nachweisen.

[3]) *Flodoard*, Hist. eccl. Rem. I, c. 20 (p. 145), erwähnt eines Bischofs von Rennes, welcher per licentiam regis Chilperici (II, 715—720) nach Rom gereist sei. Es ist möglich, dass Flodoard die Einrichtung seiner Zeit in die frühere überträgt. *Gregor. Tur.*, IX, c. 40, erzählt, dass Bischof Maroveus von Poitiers Geistliche nach dem Orient gesandt habe, um Reliquien zu holen acceptis epistolis Sigiberti regis (561—575). Doch ist nicht gesagt, dass diese königlichen Schreiben gerade nothwendig gewesen wären.

zu haben, er konnte auch einen kleinern Ort zu seiner Residenz wählen, wie z. B. der Bischof von Langres in dem zu seiner Diöcese gehörigen Dijon seinen Wohnort hatte.[1]) Doch sollte der Bischof an den hohen Festtagen in der bischöflichen Hauptkirche den Gottesdienst feiern, sofern er nicht durch Krankheit oder Königsdienst abgehalten sei.[2])

Die innerhalb des Bisthums angestellten und dem Bischof untergebenen Geistlichen durften dagegen nicht ohne ein besonderes Erlaubnissschreiben des Bischofs (litterae formatae) das Bisthum verlassen. Die Concilien[3]) wiederholen dieses Verbot immer wieder von neuem und bedrohen die Geistlichen, die ohne solchen bischöflichen Pass ausserhalb der Diöcese sich aufhalten, wie auch die andern Bischöfe, welche die vagirenden Kleriker aufnehmen oder gar an ihren Kirchen anstellen, mit strenger Kirchenstrafe.[4]) Die Bischöfe nahmen für sich das ausschliessliche Recht in Anspruch, die Reisepässe auszustellen, und suchten den Missbrauch, dass auch Priester und Aebte den ihnen untergebenen Geistlichen Pässe ertheilten, zu beseitigen.[5]) Klerus.

---

[1]) *Gregor. Tur.*, III, c. 19; Vit. Patrum, III, c. 2.

[2]) III. Concil von Lyon, c. 5; von St. Jean de Losne, c. 8.

[3]) Concil von Agde, c. 38; I. Concil von Orléans, c. 7; von Reims, c. 12; von Clichy, c. 14.

[4]) Concil von Epao, c. 5, 6; IV. Concil von Arles, c. 4; III. Concil von Orléans, c. 15; V. Concil von Orléans, c. 5; V. Concil von Arles, c. 7; Concil von Châlon, c. 13; von St. Jean de Losne, c. 7. Die Lex Romana Curiensis fügt zu c. 1, Cod. Theod., XVI, 1, der Lex Rom. Visig. hinzu: „Clerici ... non per alias vagationes ecclesias suas derelinquant."

[5]) II. Concil von Orléans, c. 13. „Abbates, martyrarii, reclusi vel presbyteri apostolia dare non praesumant." II. Concil von Tours, c. 6. Hie und da hatten selbst Laien solche Reisebriefe ausgestellt.

Der Reisepass war in der Regel an alle weltlichen Beamten sowie an die Geistlichen gerichtet mit der Bitte, dem Inhaber Unterstützung zu gewähren.[1]) Trotzdem kam es jedoch sehr häufig vor, dass sich Geistliche oder auch angebliche Geistliche bettelnd und vagabondirend herumtrieben, um sich der kirchlichen Disciplin zu entziehen.[2]) Dass auch innerhalb der Diöcese der Geistliche nirgends anders als an dem Orte seiner Kirche sich aufhalten darf, versteht sich von selbst, wenn es auch seltner ausdrücklich erwähnt wird. In den den Canones von Agde angehängten kirchlichen Vorschriften werden Geistliche, die an hohen Feiertagen von ihrer Kirche entfernt sind, sowie die Priester und Diakonen, welche länger als drei Wochen abwesend sind, mit dreijährigem Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft bedroht.[3])

Wahrung der geistlichen Würde.

Der allgemeinen Sittenverderbniss und Rohheit, welche im fränkischen Reiche die nächste Wirkung der Vereinigung der barbarischen Elemente mit der überreifen und altersschwachen römischen Kultur waren, konnte sich auch der geistliche Stand nicht entziehen. Die wilde, ungezügelte Sinnlichkeit, die rohe Genusssucht und Habgier, von denen sich selbst die tüchtigsten Könige aus dem Merowingergeschlecht nur selten befreien konnten, hatten Franken und Romanen in gleicher Weise ergriffen und gegen die mächtigen Laster und den allgemein verbreiteten ver-

---

[1]) Siehe z. B. das Schreiben des Bischofs Desiderius von Cahors für einen Priester, der nach Spanien reisen wollte (*Bouquet*, IV, 41). Zahlreiche Formeln für solche litterae formatae bei *de Rozière*, n. 643 fg.

[2]) Das angeführte Schreiben sagt: „quia non, ut multi girovaci circumventiones praetendit.“ Siehe auch oben S. 83. Ferner die Formel Marculf, II, 49 (*de Rozière*, n. 673).

[3]) Concil von Agde, c. 64 (*Bruns*, II, 158). Die Quelle ist unbekannt.

brecherischen Sinn vermochten weder die Lehren des Christenthums noch die strenge Disciplin der alten Kirche etwas auszurichten. Die zahlreichen Heiligenleben, welche mit grösserer oder geringerer Wahrheitsliebe und Zuverlässigkeit uns die Tugenden und die Frömmigkeit ganzer Schaaren von Bischöfen, Priestern, Aebten u. s. w. aus jenen Jahrhunderten rühmen und zum Erweis der Heiligkeit jener Männer die von ihnen vollbrachten Wunder erzählen, könnten zwar den Eindruck hervorbringen, als sei die christliche Kirche zu keiner Zeit so fruchtbar an unerschütterlichen und tapfern Dienern Gottes gewesen als gerade damals, da die allgemeine Sittlichkeit des Volkes auf eine ausserordentlich tiefe Stufe gesunken war. Indessen genügen die, wenn auch nur dürftigen, anderweitigen Nachrichten, die wir über den sittlichen Zustand der Geistlichkeit haben, um uns über den wahren Stand der Dinge aufzuklären. Schon im 6. Jahrhundert ist ein grosser Theil der Bischofsstühle des fränkischen Reichs in Händen von Männern, die vor keinem Verbrechen und keiner Schandthat zurückschrecken. Gregor von Tours, an dessen aufrichtiger Frömmigkeit und wahrem kirchlichem Sinne nicht gezweifelt werden kann, vermag es mit seiner Wahrheitsliebe nicht zu vereinigen, die Unsittlichkeit so vieler seiner Amtsbrüder zu verhehlen. Mord und Ehebruch, Raubsucht und Grausamkeit musste er an vielen Bischöfen seiner Zeit mit harten Worten tadeln.[1]) Und es unterliegt keinem Zweifel, dass in den folgenden Zeiten bis auf Bonifatius und Pippin hierin keine Besserung, sondern viel eher eine Verschlechterung eintrat.

---

[1]) Eine Zusammenstellung der von Gregor erzählten Sittenlosigkeit und Verbrechen einzelner Bischöfe gibt *Löbell*, Gregor von Tours, S. 248 fg. Vgl. insbesondere IV, 12, 43; V, 5, 41; VI, 36; VIII, 7, 19, 41. Siehe auch *Roth*, Beneficialwesen, S. 269 fg.

Sind wir nun über den allgemeinen Stand der Sittlichkeit unter den Bischöfen näher unterrichtet, so dürfen wir daraus schliessen, dass es auch unter den übrigen Geistlichen nicht viel besser ausgesehen haben mag. Waren hier auch die Mittel und Gelegenheit zu grossen Verbrechen weniger vorhanden, die Lebensverhältnisse einfacher und den Blicken der Welt mehr entzogen, so haben doch neben zahlreichen Geistlichen, die ihren Pflichten nachzukommen bemüht waren, viele Diener der Kirche sich bestrebt, das Beispiel, das ihnen von den Bischöfen gegeben wurde, zu befolgen.[1]) Die Canones der Concilien, die ein äusserlich würdiges Verhalten der Geistlichen vorschrieben, blieben meist auf dem Pergament stehen, auf dem sie geschrieben waren; die Bischöfe, die sie durchführen und aufrecht erhalten sollten, gingen nur allzuhäufig ihrem Klerus mit schlechtem Beispiel voran und hatten desshalb weder den Willen noch auch die sittliche Autorität, die nothwendig gewesen wären, um eine Reform der Sitten der Geistlichkeit anzubahnen und herzustellen.

Die einzelnen Canones der Concilien, welche sich mit der Wahrung der äussern Würde des geistlichen Standes

---

[1]) Die kirchlichen Zustände des Frankenreichs am Anfang des 7. Jahrhunderts schildert Jonas von Bobbio in der Vita Columbani, c. 11, folgendermassen (*Mabillon*, Acta, II, 7). „A Britannicis finibus progressi ad Gallias, ubi tunc vel ob frequentiam hostium externorum vel ob negligentiam praesulum religionis virtus pene abolita habebatur, tendunt. Fides tantum manebat christiana; nam poenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebantur locis.“ In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts schreibt die Synode von Bordeaux (zwischen 660 und 673): „multa contraria contra statuta patrum vel canonicam auctoritatem inventa sunt, eo quod clerici per contumaciam proprios episcopos dispicerent et secularem abitum et adhuc quod pejus est, amplius quam seculares diversa contraria agerent.“ — Vgl. auch die Schreiben des Papstes Gregor an Königin Brunechildis.

beschäftigen, beziehen sich meist auf dieselben Punkte, die auch schon in frühern Zeiten von den Concilien hervorgehoben worden waren. Der Bestimmungen über das Zusammenwohnen mit Frauen ist schon früher gedacht worden.[1]) In der Kleidung sollen sie sich von den Laien unterscheiden, keine Jagd- und Kriegskleider tragen, nicht Waffen führen, keine Hunde und Jagdvögel halten, wie ihnen die Jagd überhaupt untersagt ist.[2]) Dagegen war der Handelsbetrieb den Geistlichen nicht verboten. Nur sollten die höhern Geistlichen vom Diakon an aufwärts kein Geld auf Zinsen leihen noch bei Handelsgeschäften eine schmutzige Geldgier zeigen noch unter fremden Namen verbotene Geschäfte treiben.[3])

V. Die Kirchenämter im Bisthum.

Der Bischof ist der Träger der Kirchengewalt in dem Bisthum.[4]) Ihm sind alle Geistliche seines Bisthums zum Unterordnung unter den Bischof.

---

[1]) Auch Besuche bei Frauen zu später Tagesstunde ist den Geistlichen verboten. Concil von Epao, c. 20. Gegen andere Sittenlosigkeiten gibt das II. Concil von Tours, c. 14, Vorschriften.

[2]) Concil von Epao, c. 4; I. Concil von Mâcon, c. 5; II. Concil von Mâcon, c. 13; Concil von Bordeaux, c. 1; von St. Jean de Losne, c. 2, 15.

[3]) III. Concil von Orléans, c. 27. Einen Priester der Kirche von Tours, der in Handelsgeschäften nach Marseille reiste, erwähnt *Gregor. Tur.*, Vit. Patrum, VIII, c. 6.

[4]) Das Bisthum wird bezeichnet als civitas, da es in der Regel mit dem Gebiet der civitas oder dem Gau zusammenfiel, oder auch als territorium civitatis (z. B. Concil von Epao, c. 5). Die Ausdrücke parochia und dioecesis werden unterschiedlos bald für Bisthum, bald für den Sprengel der Landkirchen angewandt; so parochia für Bisthum z. B. in dem Schreiben des IV. Concils von Paris von 573 an König Sigibert, Carnotina parochia (*Mansi*, IX, 866); parochia für Landkirche *Gregor. Tur.*, VI, 38. Gregorii Magni Epist. IX, 115, an Syagrius von Autun (Opp., VIII, 151; *Jaffé*, n. 1272). Desshalb werden die Landgeistlichen genannt „presbyteri qui sunt in parochiis

Gehorsam verpflichtet.[1]) Durch die Aufnahme in den geistlichen Stand ward jetzt wie früher diese Verbindung des Klerikers mit dem Bischof begründet. Dadurch wurde der Bischof, der die Weihe ertheilt hatte, auch allein berechtigt, die höhern Weihen zu verleihen und nur auf Grund einer von ihm besonders ertheilten Erlaubniss konnte ein anderer Bischof dem Kleriker in einer fremden Diöcese ein Kirchenamt übertragen.[2]) Der Kleriker war verpflichtet, wenn er in den Dienst einer andern Kirche getreten war, auf Verlangen seines Bischofs sich zu diesem zurückzubegeben.[3])

Standen nun auch nach den alten Grundsätzen der kirchlichen Verfassung alle Geistlichen des Bisthums in strenger Unterordnung und Abhängigkeit von dem Bischof, so war doch in Folge einer schon früher begonnenen Entwickelung die Stellung der Geistlichen zu dem Bischof eine verschiedene geworden, je nachdem sie an der bischöflichen Kirche selbst oder aber an den immer zahlreicher werden-

---

constituti“ (II. Concil von Vaison, c. 1), oder parochiani clerici (IV. Concil von Orléans, c. 6). Ebenso wird dioecesis bald für Bisthum gebraucht (*Gregor. Tur.*, IV, c. 18; VII, c. 17), bald für Landkirche (*Gregor. Tur.*, IV, c. 13, 18; VI, c. 38; Miracul. S. Martini, I, c. 22). In *Gregor. Tur.*, IV, c. 18, wird in einem und demselben Kapitel mit beiden Ausdrücken gewechselt.

[1]) I. Concil von Mâcon, c. 10, „. . . ut presbyteri, diaconi vel quolibet ordine clerici episcopo suo obedienti devotione subjaceant.“

[2]) Concil von Epao, c. 5, „ne presbyter territorii alieni sine conscientia sui episcopi in alterius civitatis territorio praesumat basilicis atque oratoriis observare, nisi forte episcopus suus illum cedat episcopo illi in cujus territorio habitare disposuit.“ I. Concil von Clermont, c. 11; III. Concil von Orléans, c. 15; V. Concil von Orléans, c. 5; Concil von Châlon, c. 13.

[3]) *Gregor. Tur.*, X, c. 14. „Theodulfus diaconus urbis Parisiacae . . . Andegavis venit et se Audoveo episcopo subdidit . . . unde a Ragnemodo Parisiacae urbis episcopo saepius excommunicatus est, quod ad ecclesiam suam, in qua ordinatus fuerat, redire differret.“

den Landkirchen der Diöcese ein Amt verwalteten.[1]) Es ist zu unterscheiden zwischen dem städtischen und dem Landklerus.[2]) Uebrigens waren die an einer jeden Kirche angestellten Geistlichen in ein besonderes Verzeichniss (matricula, canon) eingetragen.[3])

Der Klerus der bischöflichen Stadt. Der Archidiakon.

Unter dem zahlreichen Klerus, der in höhern und niedern Aemtern an den Kirchen der Diöcese angestellt war, nahm der Archidiakon die wichtigste Stellung ein. Er war für die gesammte äussere Verwaltung des Bisthums der erste Gehilfe des Bischofs, der, obgleich er nur Diakon war und dem hierarchischen Range nach also den Priestern hätte nachstehen müssen, doch überall von dem Bischof zur Führung der Verwaltungsgeschäfte verwandt wurde. Sein Amt wird geradezu als das des Vertreters des Bischofs bezeichnet.[4])

---

[1]) Absolute Weihen werden aus dieser Zeit im fränkischen Reich nicht erwähnt. Selbst das Verbot derselben, dass das Concil von Chalcedon, c. 6, ausgesprochen hatte, wird von den fränkischen Concilien nicht wiederholt.

[2]) Concil von Agde, c. 22. „Civitatenses sive dioecesani presbyteri vel clerici."

[3]) Concil von Agde, c. 2. „rescripti in matricula"; I. Concil von Clermont, c. 15. „Si quis ex presbyteris aut diaconis qui neque in civitate neque in parochiis canonicus esse dignoscitur." III. Concil von Orléans, c. 11. „Canonici clerici." IV. Concil von Orléans, c. 13. „Quorum nomina in matricula ecclesiae teneantur inscripta." II. Concil von Tours, c. 19. „unus lector canonicorum suorum... cum archipresbytero ambulet." Concil von Auxerre, c. 3. — Es ergibt sich aus diesen Stellen: 1) dass alle Geistlichen, auch die untern in die Matrikel eingetragen waren, 2) dass jede Kirche ihre besondere Matrikel hatte.

[4]) Venantius Fortunatus, III, 34, an den Archidiacon von Meaux. „Det tibi large deus, qui curam mente fideli de grege pontificis, magne minister, habes." Ein gewisser Gogo sendet in einem Brief an einen Bischof Petrus (von Metz?) Grüsse an den Archidiakon: „dignitate conspicuum, inhiantem in reparationem ecclesiae, in utilitatibus vigilantem" (*Bouquet*, IV, 79). Vit. Leodegarii, c. 1. „... Archidiaconus

So hatte der Archidiakon im Auftrag des Bischofs die Aufsicht über den gesammten Klerus zu führen, darüber zu wachen, dass derselbe in äusserer Haltung und Tracht die Würde des geistlichen Standes wahre und den von dem Bischof getroffenen Einrichtungen des äussern Lebens nachkomme.[1]) Insbesondere war ihm auch häufig der Unterricht der jüngern Kleriker sowie der Knaben, welche die bischöfliche Schule besuchten, anvertraut.[2]) Auch in allen übrigen Verwaltungsangelegenheiten kann der Archidiakon von dem Bischof benutzt werden. Er kann von dem Bischof

---

effectus omnibus ejus dioecesis ab eodem pontifice praefectus atque praelatus est.“ Vita Drausii (*Boll.*, Acta, 5. März, I, 406), c. 6. „(Drausius episcopo) supponitur in gradu dignitatis vicario, videlicet archidiaconatus officio.“ Die Aehnlichkeit der Stellung des Archidiakons mit der des heutigen Generalvicar spiegelt sich hier auch in den Ausdrücken wieder.

[1]) Concil von Agde, c. 20, in Bezug auf Haartracht, Kleidung, Schuhwerk. *Gregor. Tur.*, Vit. Patrum, IX, c. 1. Er hat dafür Sorge zu tragen, dass die von dem Bischof für die Kleriker seiner Kirche eingeführte Ordnung eines gemeinsamen Tisches beachtet werde. Ein Diakon will sich nicht fügen, der Archidiakon stellt ihn, frendens contra eum, zu Rede.

[2]) *Gregor. Tur.*, De Gloria martyrum, I, c. 78. „Erat ... archidiaconus Joannes nomine, valde religiosus et in archidiaconatu suo studium docendi parvulos habens.“ Durch ein sonderbares Missverständniss wird als weiterer Beleg dafür, dass der Archidiakon Vorsteher der bischöflichen Schule war, von *Thomassinus*, I, P. II, c. 17, § 7, bis auf *Hinschius*, Kirchenrecht, II, 185, *Gregor. Tur.*, VI, c. 36, angeführt, obgleich diese Stelle gerade zeigt, dass der Archidiakon keineswegs immer diese Funktion hatte. Bischof Aetherius von Lisieux hatte einen verlumpten Geistlichen zum Lehrer bestellt und ihm die Knaben der Stadt anvertraut. Dieser aber verband sich mit dem Archidiakon gegen den Bischof. Sie mietheten einen Geistlichen, der den Bischof mit der Axt erschlagen sollte. Doch entsank dem Meuchelmörder der Muth, er gestand dem Bischof das Vorhaben, indem er bekannte: „scias me emissum ab archidiacono ac praeceptore.“ Archidiakon und Lehrer sind klärlich zwei verschiedene Personen, der Archidiakon ist nicht der Lehrer.

beauftragt werden, mit der Beilegung der Streitigkeiten, welche unter den Klerikern entstehen.[1]) Nach dem von der Kirche erhobenen Anspruch soll der weltliche Richter weder Rechtsstreitigkeiten zwischen Laien und Geistlichen noch Prozesse gegen Witwen und Waisen verhandeln, ohne dem Bischof die Anzeige davon gemacht zu haben, damit dieser gegenwärtig sein könne. Mit dieser Vertretung der kirchlichen Interessen in solchen Prozessen kann der Bischof den Archidiakon beauftragen.[2])

Doch beruhte in allen diesen Fällen die Befugniss des Archidiakons auf einem speciellen Auftrag des Bischofs, wie sich daraus ergibt, dass der Bischof auch berechtigt ist, einem Priester diese Funktionen zu übertragen. Die Ansicht, dass schon in dieser Zeit die aus dem bischöflichen Amte hergeleiteten Befugnisse des Archidiakon ihm kraft seiner Stellung, nicht kraft speciellen Auftrags des Bischofs zugestanden hätten, ist desshalb unrichtig.[3]) Ebenso

---

[1]) I. Concil von Mâcon, c. 8.

[2]) IV. Concil von Orléans, c. 20; Concil von Auxerre, c. 43; II. Concil von Mâcon, c. 12.

[3]) *Gréa*, Essai historique sur les archidiacres. (Bibliothèque de l'école des chartes, 3[me] Série, II, 48 sqq.) *Hinschius*, a. a. O., S. 186. Wenn letzterer sagt, es könne nach der Art und Weise, wie die Quellen sich ausdrücken, keinem Zweifel unterliegen, dass die Befugnisse des Archidiakons nicht auf Spezialauftrag des Bischofs beruhten, so zeigen die fränkischen Quellen wenigtens überall das Gegentheil: IV. Concil von Orléans, c. 20. „quaecumque causatio quoties inter clericum et saecularem vertitur absque presbytero aut archidiacono, vel si quis esse praepositus ecclesiae dignoscitur, judex publicus audire negotium non praesumat.“ Concil von Auxerre, c. 43, ähnlich „absque voluntate episcopi aut archidiaconi vel archipresbyteri.“ II. Concil von Mâcon, c. 12. „causam ...judices ...episcopo nuntiarint ...quod si episcopus praesens non fuerit, archidiacono vel presbytero cuidam ejus...“ Ueberall ist die Rede von dem Archidiakon oder einem Priester. Der Archidiakon hat also kein Recht auf Ausübung der betreffenden Funktionen.

kann der Bischof den Archidiakon, aber auch einen andern Geistlichen mit dem Besuch der Gefangenen, der jeden Sonntag stattfinden soll, beauftragen.[1]) Doch mochte in der Regel, insbesondere wenn ein nahes persönliches Verhältniss zwischen dem Archidiakon und dem Bischof bestand, letzterer dem Archidiakon einen allgemeinen Auftrag ertheilen.[2])

Vor allem war der Archidiakon auch mit der Aufsicht über den Landklerus beauftragt und zwar der ganzen Diöcese, da es in der Regel nur einen Archidiakonen in der Diöcese gab.[3]) Ob da, wo ausnahmsweise von dem

---

[1]) V. Concil von Orléans, c. 20. „(incarcerati) ab archidiacono seu a proposito ecclesiae . . .requirantur."

[2]) Dies scheint der Fall gewesen zu sein bei dem heiligen Leodegar, der Archidiakon seines Oheims, des Bischofs von Poitiers, war. Vit. Leodegarii, c. 1 (*Bouquet*, II, 610). „Nam cum mundanae legis censuram non ignoraret, secularium terribilis judex fuit et dum canonicis dogmatibus esset repletus, exstitit clericorum doctor egregius. Erat quoque in disciplina delinquentium vividus." Aehnlich Ursinus Vit. Leod., c. 2 (*Bouquet*, II, 628). „. . .scripturae divinae tum etiam pontificii juris et civilis agnitione pene omnes ejus parochiae, quam administrandam susceperat, habitatores antecedebat. Et brevi quidem temporis spatio sub illo antistite magnam pacem Pictaviensi solo regiminis sui providentia conciliavit." Doch dürfen diese Bemerkungen über Leodegar nicht auf alle Archidiakonen übertragen werden, wie meist geschieht, da Leodegar, wie gesagt, Archidiakon seines Oheims war.

[3]) Dass nur ein Archidiakon in jeder Diöcese vorhanden war, ergibt sich aus den oben (Note 2) angeführten Stellen der Lebensbeschreibungen Leodegars. Es ergibt sich ferner daraus, dass der Archidiakon bezeichnet wird als archidiaconus civitatis (IV. Concil von Orléans, c. 20; Concil von Autun, c. 6), der Archidiakon „der Diöcese." Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass schon frühe in vereinzelten Fällen von dem Bischof auch mehrere Archidiakone ernannt wurden. In dem Schreiben des Bischofs Remigius von Reims von dem Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts an einen Bischof Falco (wahrscheinlich von Tongern - Mastricht) werden letzterem heftige Vorwürfe gemacht, dass er in der zum Bisthum Reims

Bischof mehrere Archidiakonen ernannt wurden, denselben besondere Sprengel des Bisthums zur Beaufsichtigung übertragen waren, oder ob sie je nach dem ihnen vom Bischof gegebenen Auftrage in der ganzen Diöcese ihre Funktionen zu erfüllen hatten, muss dahingestellt bleiben, doch dürfte das Letztere das wahrscheinlichere sein.

Die Führung der Aufsicht über den Landklerus, die Aufrechthaltung der Abhängigkeit desselben von dem Bischof gehörten offenbar zu den wichtigsten Funktionen des Archidiakonen. Seitdem die Zahl der auf dem Grund und Boden der Grossgrundbesitzer errichteten Kirchen und damit die Zahl der daran angestellten Geistlichen immer grösser wurden, bedurfte es einer besondern Fürsorge, um diese Geistlichen, die sich auf den Schutz der Grundherrn stützten, in der alten Unterordnung unter den Bischof zu

---

gehörigen Stadt Mouzon (Mosomagus) sich das Recht angemasst habe, Kirchenämter zu besetzen. „In quam igitur cum levitas feceris, presbyteros consecraris, archidiaconos institueris“ (*Bouquet*, IV, 52). Es scheint daraus hervorzugehen, dass in dem Bisthum Tongern mehrere Archidiakone existirten. Neuerdings ist von *Friedrich*, Kirchengeschichte, II, 317, die Aechtheit angezweifelt worden, jedoch mit ungenügenden Gründen. Wenn er (1867) meinte, der fromme Remigius habe an einen Mitbischof nicht in dem strengen Tone schreiben können, in dem der Brief abgefasst sei, so hat er inzwischen seine Ansicht über den Ton, in welchem bischöfliche Briefe geschrieben sein können, wahrscheinlich geändert. Die Mehrheit der Archidiakone ist zwar auffallend, berechtigt aber nicht zur Verwerfung des Schreibens, da in der Erzdiöcese Reims auch im 7. Jahrhundert die Archidiakone in der Mehrzahl erscheinen. Eine Schenkung des Bischofs Reolus von Reims an Bercharius von 686 (*Pardessus*, Dipl., II, 200, n. 406), erfolgt unter Zustimmung von „archidiaconibus, abbatibus, presbyteris etc. ecclesiarum.“ An der Aechtheit zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Das obige Schreiben des Remigius ist zuerst veröffentlicht worden von *M. Freher*, Corp. Franc. Hist. (1613), p. 186, „e vetustistimo codice Nazariano in Bibl. Pal.“, einer Sammlung, die im übrigen nur unangefochtene Stücke enthält.

halten. Der Archidiakon war es, der die Geistlichen, insbesondere diejenigen, welche an den Privatkirchen angestellt waren, zu überwachen und dafür Sorge zu tragen hatte, dass von ihnen die kirchliche Ordnung beachtet werde.[1])

An den Bischof oder an ihn haben die Archipresbyter die Anzeige zu erstatten, wenn ein ihnen untergebener Geistlicher ein Vergehen begangen hat, das eine Disciplinarstrafe erforderte.[2]) Mönche, die im Auftrage des Abtes in die bischöfliche Stadt zu gehen haben, müssen mit einem an den Archidiakon gerichteten Schreiben ihres Abtes versehen sein.[3]) Der Archidiakon vermittelte den Verkehr des Landklerus mit dem Bischof, sofern dieser nicht persönlich denselben führen wollte.[4])

---

[1]) IV. Concil von Orléans, c. 26. „Si quae parochiae in potentum domibus constitutae sunt, ubi observantes clerici ab archidiacono civitatis admoniti... fortasse quod ecclesiae debent... implere neglexerint, corrigantur secundum ecclesiasticam disciplinam.“ Concil von Châlon, c. 14. Die Synode habe gehört, dass häufig die Grundherrn „nec ipsos clericos qui ad ipsa oratoria deserviunt ab archidiacono coerceri permittant: quod convenit emendari, ita dumtaxat ut in potestate sit episcopi ... de ordinatione clericorum.“ Gerade diese letztere Stelle zeigt, dass dem Archidiakon keine Disciplinargewalt zustand, sondern dass er bei der coercitio der Kleriker nur im Auftrage des Bischofs handelte.

[2]) Concil von Auxerre, c. 20. Wenn ein Geistlicher ein Kind erzeugt oder Ehebruch begangen hat, „et archipresbyter hoc episcopo aut archidiacono non innotuerit, si scit, integro anno non communicet.“

[3]) Concil von Autun, c. 6. „...ut (monachi) in civitatibus non inveniantur: quod si causa utilitatis monasterii, cum litteris abbatis sui ad archidiaconum civitatis scriptis dirigantur.“

[4]) Hierher darf wohl auch c. 6 des Concils von Auxerre bezogen werden, dessen Text jedoch, wie ihn die Ausgaben geben, einer Verbesserung bedarf. Die Priester sollen um die Mitte der Fastenzeit das Chrisma abholen, „et si quis infirmitate detentus venire non potuerit, ad archidiaconum suum vel archisubdiaconum transmittat, sed cum chrismario et linteo, sicut reliquiae sanctorum deportari solent.“ Man hat bisher dies dahin verstanden, dass im Falle einer Krankheit der Priester seinen Archidiakonen oder Archisubdiakonen senden solle

Dem Archidiakon kam es ferner zu, die Freilassungsurkunde für diejenigen, die in der Kirche vor dem Bischof und der Geistlichkeit die Freiheit nach römischem Rechte erhalten haben, auszustellen.[1]) Wir dürfen daraus viel-

(*Thomassinus*, I, P. II, c. 17, § 11; *Gréa*, a. a. O., p. 61; *Hefele*, Conciliengeschichte, III, 43; *Hinschius*, Kirchenrecht, II, 186), und daraus geschlossen, dass es auch an Landkirchen Archidiakone, ja sogar Archisubdiakone gegeben habe; über deren Stellung dann die Ansichten auseinandergehen (siehe *Gréa* und *Hinschius*, a. a. O.). Indessen ist nicht einzusehen wie transmittat ad archidiaconum ... cum chrismario heissen könnte: „der Priester soll seinen Archidiakonen senden.“ Der Zusatz cum chrismario et linteo (mit dem Gefäss für das Chrisma und dem Leintuch, in welchem dieses wie Reliquien eingehüllt werden soll) zeigt, dass zu transmittat nicht ergänzt werden kann „der Auftrag.“ Die Schwierigkeit, sowie die sonst nirgends erwähnten Archidiakone und Archisubdiakone des Priesters werden einfach beseitigt durch die Aenderung: „ad archidiaconum suum subdiaconum transmittat.“ Der kranke Priester soll, wie auch das I. Concil von Vaison c. 3 bestimmt, statt seiner einen Subdiakonen zu dem Archidiakonen senden, um von diesem das Chrisma in Empfang zu nehmen. Die Canones von Auxerre sind in drei alten Sammlungen enthalten (*Maassen*, Geschichte, S. 212). Zwei derselben (von Beauvais und St. Amand) haben jedoch eine gemeinschaftliche Quelle für die gallischen Concilien (*Maassen*, S. 779, 782). Die Handschrift der dritten Sammlung (Cod. Burgund. Bruxell., 8780—8793. *Maassen*, S. 636 fg. Bibliotheca lat. Jur. Can. Sitzungsberichte der Wiener Akad. [1867], Bd. 56, S. 192 fg.) ist bisher noch nicht verglichen worden. Ferner finden sich die Canones in dem seiner Herkunft nach noch nicht näher untersuchten, weil unzugänglichen Cod. Phillipp. 1763 (früher S. Benigni Divionensis Jes. 570; siehe *Maassen*, Biblioth., a. a. O., S. 177). Bieten die Handschriften, soweit wir sie kennen, auch keinen Anhalt für die vorgeschlagene Verbesserung, so stehen sie der Annahme derselben auch nicht im Wege. Wie leicht durch fahrlässige Wiederholung der Worte ad archi ... die Corruptel entstehen konnte, ist klar.

[1]) Lex Rib., 58, 1. „Episcopus archidiaconum jubeat, ut ei tabulas secundum legem Romanam ... scribere faciat.“ Ferner 58, 5, 6. Ungenau *Hinschius*, a. a. O., S. 185.

leicht schliessen, dass er meist Vorstand der bischöflichen Kanzlei war.[1])

Dessen Funktionen bei erledigtem bischöflichen Stuhle.

Vor allem wichtig waren aber die Befugnisse des Archidiakon im Falle der Erledigung des bischöflichen Sitzes. Während der Zeit der Erledigung sollte kein benachbarter Bischof die Verwaltung des Bisthums übernehmen. Zum Begräbniss eines Bischofs sollte zwar ein benachbarter Bischof nach der verwaisten Bischofsstadt kommen und die Begräbnissfeierlichkeiten leiten, in seiner Anwesenheit sollte auch ein Inventar des Kirchenvermögens aufgestellt und geeignete Personen zur Verwaltung desselben bezeichnet werden; der Bischof dann aber die Verwaltung selbst nicht führen.[2]) Die Concilien sagen nicht, dass den Archidiakonen die ausschliessliche Befugniss zugestanden habe, während der Sedisvacanz die Vermögensverwaltung zu führen. Sie lassen auch die Möglichkeit zu, dass einem andern Geistlichen dieser Auftrag ertheilt werde.[3]) Doch fiel in der Regel dem Archidiakon diese Funktion zu.[4]) Auch hier

---

[1]) Unterschriften von Archidiakonen finden sich in den Urkunden dieser Zeit selten; z. B. in dem Testament des Diakons Grimo von 636 (*Beyer*, Urkundenb., n. 6).

[2]) II. Concil von Orléans, c. 5, 6; V. Concil von Orléans, c. 8. „Ut in civitate ubi pontifex... obierit, nullus episcopus ante substitutionem ... successoris ... clericos aut altaria audeat consecrare vel quidquam de rebus ecclesiae... praesumat auferre."

[3]) II. Concil von Orléans, c. 6. „(domum ecclesiae) descriptam idoneis personis custodiendam derelinquat..." V. Concil von Paris, c. 9. „...defuncto episcopo ... res ecclesiae ... ab archidiacono vel clerico in omnibus defensentur et conserventur."

[4]) So wurde schon im Jahre 534 nach der Suspension des Bischofs Contumeliosus von Riez, während die Berufung desselben an den Papst von diesem noch nicht entschieden war, von dem Papst zwar ein Visitator der Diöcese ernannt, der Archidiakon aber mit der Vermögensverwaltung betraut. Papst Agapetus an Caesarius von Arles von 535 (*Jaffé*, n. 576; *Mansi*, VIII, 856). „et patrimonia ecclesiae in gubernatione archidiaconi ejusdem ecclesiae constituta." Vit. Consor-

zeigt sich, dass dem Archidiakon nicht ein bestimmt abgegrenzter Kreis von Befugnissen zustand, sondern dass seine Befugnisse in jedem einzelnen Falle auf einem ihm gegebenen Auftrag beruhten.

Verhältniss zum Bischof.

Der Archidiakon wurde von dem Bischof aus der Zahl der Diakonen ernannt und blieb trotz seines besondern Amtes Diakon. Auch konnte er einer kleinern Kirche vorgesetzt sein, da damals nicht selten an den kleinern Kirchen kein Priester, sondern nur ein Geistlicher von niedrigerm Range angestellt war.[1]) Da der Archidiakon nur der Vertreter des Bischofs war und nur nach seinen Aufträgen zu handeln, aber keinen selbständigen Wirkungskreis hatte, so wird es auch dem Bischof zugestanden haben, dem Archidiakon das ihm übertragene Amt wieder zu entziehen. In dem c. 23 des Concils von Agde wird bestimmt, dass der Bischof, wenn er sieht, dass der Archidiakon wegen Mangels

---

tiae, c. 10 (*Mabillon*, Acta, I, 250). Nach dem Tode des Bischofs von Lyon ist es der Archidiakon „qui tunc ecclesiae curam gerebat." Nach der Vita Winebaudi, c. 8 (*Boll.*, Acta, 6. April, I, 574) verwaltet nach der Verbannung des Bischofs Lupus von Sens der Archidiakon die Kirche. Nach der allerdings späten und unzuverlässigen Vita Livini, c. 2, überlässt der Bischof bei seiner Abreise „archidiacono... jura regiminis" (*Mabillon*, Acta, II, 438). — Dagegen reisst in Clermont nach dem Tode des Bischofs Gallus ein Priester Cato die Verwaltung an sich (554), allerdings nachdem er schon von der Geistlichkeit zum Bischof gewählt, als solcher aber noch nicht bestätigt war. *Gregor. Tur.*, IV, c. 5. — Für den Fall, dass ein Bischof geisteskrank ist und nicht genug Besinnung hat, um zu resigniren, gibt Papst Gregor auf eine an ihn gerichtete Frage die Auskunft: „persona fidelis... est eligenda, quae ad regimen ecclesiae idonea possit existere" (an Aetherius von Lyon von 602. *Jaffé*, n. 1489; Ep. XIII, 5; Opp. VIII, 371).

[1]) Im Jahre 702 schliesst Pippin einen Tauschvertrag mit dem Bischof Armonius von Verdun und dem Archidiakon Anglebertus „qui in ecclesia S. Videno (S. Vannes in Verdun) praeest" (*Pertz*, Dipl., A. n. 3, p. 92).

an geistiger Fähigkeit nicht im Stande ist, seinen Amtspflichten nachzukommen einen andern Archidiakonen ernennen, dem erstern aber seinen Titel lassen könne.[1])

Allerdings sollte der Bischof nicht nach reiner Willkühr verfahren; er sollte, wie der angeführte Canon im Eingang sagte, keinen Geistlichen, der nicht wegen seines Lebenswandels, wegen Hochmuths oder wegen Ungehorsams Tadel verdiene, zurücksetzen. Aber durch diese allgemeine, aus der Natur des bischöflichen Amtes fliessende Sentenz wurde im wirklichen Leben die freie Befugniss des Bischofs, den Archidiakon abzusetzen und einen andern Diakon an seine Stelle zu berufen, nicht beschränkt. Auch fehlt es nicht an Beispielen, in welchen der Bischof von diesem ihm zustehenden Rechte Gebrauch machte oder Gebrauch zu machen drohte.[2])

Der Vicedominus.

War der Archidiakon im allgemeinen der Stellvertreter des Bischofs, der auf Grund des ihm ertheilten Auftrags die Verwaltungsgeschäfte zu führen hatte, so bedurfte es doch, je grösser der Umfang der von der bischöflichen Kirche erworbenen Güter wurde, noch eines besondern mit

[1]) c. 23. „Si officium archidiaconatus propter simpliciorem naturam implere aut expedire nequiverit, ille loci sui nomen teneat et ordinationi ecclesiae, quem elegerit episcopus, praeponatur.“

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 7. Der zum Bischof gewählte Priester Cato droht dem Archidiakon Cautinus: „Ego te removebo, ego te humiliabo.“ Der Bischof Droctigisilus von Soissons verliert den Verstand, einem Gerücht zufolge „per emissionem archidiaconi quem ab honore repulerat.“ IX, c. 37. Offenbar handelt es sich in beiden Stellen nur um eine Entfernung vom Amt des Archidiakons, nicht um Ausstossung aus dem geistlichen Stande. — *Hinschius* (S. 186) sagt: „Eine Beseitigung der Rechte des Archidiakons durch blossen Widerruf Seitens des Bischofs war nicht denkbar“, ohne jedoch einen Beweis hierfür zu bringen. Noch weiter geht *Gréa,* a. a. O., p. 48: „Le titre était une diaconie, le mandat était donc une suite du titre même, il en faisait en quelque sorte partie, il lui était uni par sa nature.“ Auch hierfür fehlt jeder Beweis.

der Vermögensverwaltung betrauten Beamten. Es war dies der Vicedominus, der seit dem Ende des 6. Jahrhunderts in der fränkischen Kirche häufig vorkommt. Dass derselbe aus den Geistlichen genommen wurde, dürfte keinem Zweifel unterliegen, wenn es auch nirgends unmittelbar ausgesprochen ist.[1]) Er hat die Aufsicht über den bischöflichen Haushalt, über die Verwaltung und Bewirthschaftung der bischöflichen Güter, über die Sklaven der Kirche.[2]) Ihm

---

[1]) Der Bischof Protasius von Arles war früher vicedominus des Bischofs von Arles gewesen (Gregor I. an denselben von 596. Ep. VI, 55; Opp. VII, 394; *Jaffé*, n. 1069). „...qui in ecclesia ipsa tunc temporis curam vicedomini gerebatis.“ Bischof Tetricus von Auxerre (691—701) drohte dem Vicedominus, der seine Pflichten versäumte, mit einer halbjährigen Einschliessung in ein Kloster, damit er dort bei Wasser und Brod die schuldige Busse thue (Gesta pontificum Autissiodorens. c. 24: „...retrusi in monasterium per annum dimidium pane et aqua contenti debitam penitentiam persolvant.“ Bibliothèque historique de l'Yonne, I, 346). Im 9. Jahrhundert werden aufgezählt die „adjutores ministerii episcoporum, id est corepiscopi, archidiaconi et vicedomini et presbyteri per parochias“ (Cap. Aquisgran. von 828, Constit. de missis ableg., c. 1, Mon. Leg., I, 329). Aus alle dem darf wohl der Schluss gezogen werden, dass der vicedominus ein Geistlicher war.

[2]) Die Bedeutung seines Amtes ergibt sich am besten daraus, dass der vicedominus auch als oeconomus bezeichnet wird. Gesta pontif. Autissiod. l. c. *Flodoard.* Hist. eccl. Rem., II, c. 13 aus der Zeit des Bischofs Rigobert (696—733, I, 300). Nach der angeführten Stelle der Gesta pontif. Autiss. hat der vicedominus die Pflicht dafür Sorge zu tragen, dass den Geistlichen, die zu besondern Uebungen in der bischöflichen Stadt zusammenkommen, das vorgeschriebene Quantum an Speise und Trank täglich verabreicht werde. Das Strafverfahren gegen Sklaven der Kirche wegen Diebstahl soll der öffentliche Richter nicht ohne vorherige Benachrichtigung des vicedominus oder des Archidiakonen beginnen. „Si judex publicus servo ecclesiae super furtum non praesumante audientia vicesdomini aut archidiaconi detenere aut injuriari praesumpserit, anno integro ab ecclesiae liminibus arciatur“ (Sammlung der Pithouschen Handschrift, *Maassen*, Geschichte, S. 609; der Burgundischen Handschrift, ebenda S. 636).

scheinen alle übrigen Wirthschaftsbeamten der Kirche untergeordnet zu sein.[1])

Der städtische Klerus.

Die nicht zu besondern Dienstleistungen berufenen Geistlichen der bischöflichen Kirche hatten die mit ihrem kirchlichen Amte verbundenen Funktionen in Gottesdienst und Seelsorge in der bischöflichen Stadt zu verrichten. Eine Eintheilung der Stadt in verschiedene Sprengel hat in dieser Zeit nicht stattgefunden. Wenn neben der Hauptkirche auch in vielen Städten noch andere dem Gottesdienst gewidmete Gebäude, Kapellen, Gebethäuser u. s. w. errichtet wurden, so bildete die Stadt doch nur einen Bezirk, dem der Bischof allein vorstand. Alle übrigen Geistlichen waren nur seine Gehülfen und hatten nur in seinem Auftrage thätig zu werden. Sie waren Geistliche der bischöflichen Kirche. Ein Theil der Geistlichkeit sollte in dem bischöflichen Palaste, der domus ecclesiae, mit dem Bischof in Gemeinschaft leben, insbesondere auch um für die Reinheit des Lebenswandels des Bischofs Zeugniss ablegen zu können.[2]) Auf diese in der unmittelbaren Umgebung des Bischofs

---

[1]) Nach dem archidiaconus wird der vicedominus als erster Beamter des Bischofs genannt: *Pardessus*, Dipl., II, 191, n. 401 von 683; *Tardif*, Monum. Hist., p. 28, n. 36 von 696 (= *Pardessus*, Dipl., II, 235, n. 435. Die Urkunde wird von *Waitz*, II, 361, als zweifelhaft bezeichnet, aber mit Unrecht, da das Original noch vorhanden ist). Mit dem vicedominus dürfte auch der rector domus ecclesiae identisch sein, welcher in einem Schreiben des 7. Jahrhunderts erwähnt wird (*Bouquet*, p. 79). — Die angeführten Stellen zeigen, dass in dieser Zeit der vicedominus keineswegs nur vereinzelt vorkommt, wie *Waitz*, a. a. O., behauptet.

[2]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 36. „(episcopus) . . . habens circa lectum suum multos lectulos clericorum.“ IV, 36. „cellula, in qua viri beati quieverant.“ II. Concil von Tours, c. 12. „. . . et licet . . . clericorum suorum testimonio (episcopus) castus vivat, quia cum illo tam in cella quam ubicumque fuerit sui habitent cumque presbyteri et diaconi vel deinceps clericorum turba juniorum . . . conservent . . .“ c. 13. „clerici qui episcopo serviunt et eum custodire debent.“

befindlichen Kleriker bezieht sich die Nachricht, dass der Bischof einen gemeinschaftlichen Tisch für seine Kleriker eingerichtet habe.[1]) Eine weitere Gemeinschaft des Lebens hat dagegen unter den Geistlichen der bischöflichen Kirche bis in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts nicht stattgefunden.[2]) Wenn im Anfang des 8. Jahrhunderts Bischof Rigobert von Reims (696—713), um den eingerissenen Unordnungen zu steuern, einen Theil der Güter der bischöflichen Kirche aussonderte und bestimmte, dass aus deren Erträgnissen die Geistlichen der bischöflichen Kirche ihren Unterhalt empfangen sollen, so kann daraus nicht geschlossen werden, dass die Geistlichen zugleich zu einem gemeinsamen Leben verpflichtet wurden.[3])

---

[1]) *Gregor. Tur.*, X, 21, n. 16 (Bandinus, Bischof von Tours, c. 550) „instituit mensam canonicorum.“ Vit. Patr., IX, c. 2. Ein Diakon des Bischofs von Bourges liegt beständig dem Gebete ob, „ut nec ad convivium mensae canonicae cum reliquis accederet clericis.“ Der Archidiakon macht ihm Vorwürfe: „Aut cum reliquis fratribus cibum sume aut certe discede a nobis.“ Es darf hieraus geschlossen werden, dass nicht alle Kleriker an dem gemeinschaftlichen Tische Theil nahmen, sondern nur die in der Umgebung des Bischofs lebenden. Das: discede a nobis kann nur darauf bezogen werden, dass der Diakon das bischöfliche Haus verlasse, nicht dass er aus dem geistlichen Stand austrete oder die Diöcese verlasse. Weder das eine noch das andere zu befehlen hatte der Archidiakon die Befugniss.

[2]) Wenig begründet ist es, wenn *Rettberg*, II, 665, behauptet, die Kleriker seien schon vor Chrodegang von Metz und der Verbreitung seiner Regel (2. Hälfte des 8. Jahrhunderts) an den meisten bischöflichen Kirchen zugleich zu mönchischen Leben verpflichtet gewesen. Dass nach *Gregor. Tur.*, IX, 23, ein Abt darnach strebt Bischof zu werden, berechtigt nicht, in ihm den Vorsteher des zur bischöflichen Kirche gehörigen Klerus zu sehen, wie dies Rettberg thut. In den andern von ihm angeführten Stellen ist nur von einem in der bischöflichen Stadt befindlichen Kloster die Rede. Auf die von den irisch-schottischen Mönchen nach Deutschland übertragene Einrichtung, dass der Bischof zugleich Abt eines Klosters ist, wird später näher einzugehen sein.

[3]) *Flodoard.* Hist. eccl. Rem., II, c. 11 (p. 285). Die Stelle deutet an,

Der Landklerus. Parochialbezirke und Archipresbyter.

Bis in das 5. Jahrhundert hatte sich, soweit wir aus den dürftigen Nachrichten die Entwicklung verfolgen können, in Gallien eine Eintheilung des Bisthums zu kirchlichen Zwecken nicht gebildet, die Organisation der Kirche in kleinere, dem Bisthum eingeordnete Kreise war noch nicht vollendet. Wie das Bedürfniss es erfordert hatte, waren Kirchen und Kapellen erbaut worden theils auf den Gütern der bischöflichen Kirche, theils auf den Gütern von Privateigenthümern. Der Bischof hatte Geistliche beauftragt, an diesen Kirchen u. s. w. kirchliche Funktionen in bald grösserm, bald geringerm Umfange auszuüben. Um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts aber scheinen zuerst in Südgallien diese Verhältnisse eine festere Gestalt gewonnen zu haben. Unter den vielen gottesdienstlichen Gebäuden, welche errichtet worden waren, mussten diejenigen, deren Geistlichen vom Bischof weitergehende Befugnisse eingeräumt worden waren, eine besondere Stellung einnehmen. In einzelnen Fällen war es früher schon vorgekommen, dass

dass eine Gemeinsamkeit des Lebens von Rigobert nicht angeordnet wurde. Er hatte bestimmt, „ut in annua transitus sui die sufficiens eis (clericis) inde refectio pararetur; quae superessent, ipsis communiter dividenda cederent.“ Am Todestage des Bischofs soll jährlich eine gemeinsame Mahlzeit ausgerichtet werden. Die übrigen Einkünfte sollen unter die Geistlichen vertheilt werden, die also in der Regel nicht gemeinsam leben. — Die Vit. Rigoberti, c. 5 (*Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 497), nach welcher der Bischof die Geistlichen aus matricularii zu canonici (in der spätern Bedeutung des Worts) gemacht habe, stammt erst aus dem 10. Jahrhundert und hat keinen selbständigen Werth. — Die von *Hinschius*, II, 51, erwähnte Florentiner Urkunde von 724, welche canonici an der dortigen Domkirche erwähnt, ist unächt (*Brunetti*, Codice Dipl. Toscano [1806], I, 469; *Wüstenfeld*, Archivio Storico Ital. [1859], X, 74 sqq.). — Die Vit. Clari, c. 2, welche von einem gemeinschaftlichen Leben von 60 Geistlichen unter der Aufsicht des Bischofs von Vienne in der Mitte des 7. Jahrhunderts zu erzählen weiss (*Boll.*, Acta, 1. Januar, I, 55), stammt aus dem 10. Jahrhundert.

der Bischof eine Landkirche zur Taufkirche bestimmte. Bei der grossen Ausdehnung, welche die meisten Bisthümer hatten, konnte es der bäuerlichen Bevölkerung, die nach und nach das Christenthum in sich aufgenommen hatte, nicht mehr zugemuthet werden, in der bischöflichen Kirche allein die Befriedigung ihrer kirchlichen Bedürfnisse zu suchen. Einzelne Kirchen wurden deshalb zu „Pfarrkirchen" erhoben, d. h. der Geistliche erhielt die Befugniss, alle kirchlichen Funktionen auszuüben, welche der Bischof nicht nach kirchlicher Satzung vorzunehmen ausschliesslich berechtigt ist, und die umwohnende Bevölkerung konnte in der Kirche allen ihren kirchlichen Pflichten nachkommen, soweit sie hierzu nicht der Mitwirkung des Bischofs bedurfte. Schon auf dem Concil von Agde, c. 21, im Jahre 506 ist die Rede von parochiae in quibus legitimus est ordinariusque conventus, im Gegensatz zu den Oratorien und Kapellen. Im Laufe des 6. Jahrhunderts wird diese Scheidung der kirchlichen Gebäude in Parochien und in Kapellen überall, soviel wir sehen, durchgeführt. Die Folge davon war die Eintheilung des Bisthums in kleinere, unsern Pfarrsprengeln ähnliche Kreise, in welchen eine Parochialkirche neben mehr oder weniger zahlreichen Kapellen bestand.[1]) Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts führt der an der Parochialkirche angestellte Priester den Titel Archipresbyter.[2]) Er hat die

---

[1]) Concil von Epao, c. 25, clerici parochiae im Gegensatz zu oratoria villaria; von Vaison, c. 1, „presbyteri qui sunt in parochiis constituti." c. 2, „presbyteri non solum in civitatibus, sed etiam in omnibus parochiis"; I. Concil von Clermont, c. 15, „presbyter aut diaconus qui neque in civitate neque in parochiis canonicus esse dignoscitur, sed in villulis habitans, in oratoriis officio sancto deserviens."

[2]) Die frühste Erwähnung des archipresbyter in der fränkischen Kirche findet sich in der Vit. Vedasti (Bischof von Arras, gestorben 540), vorausgesetzt, dass sie wirklich von einem Zeitgenossen herrührt und in der Ausgabe der Bollandisten der richtige Text vorliegt (vgl.

Aufsicht über die an den übrigen Kirchen und Kapellen angestellten Geistlichen zu führen, er hat über ihr kirchliches und sittliches Verhalten zu wachen und ist verpflichtet, wenn ihm ein Verschulden derselben bekannt wird, dem Bischof oder Archidiakon hiervon Anzeige zu machen.[1]) Ergibt sich schon hieraus, dass der Archipresbyter einem bestimmten Sprengel vorgesetzt war, so lassen auch andere Quellenzeugnisse an der territorialen

---

Wattenbach, Geschichtsquellen, I, 128). c. 8. „Scobelio archipresbyter loci illius“ (*Boll.*, Acta, 6. Febr., II, 793). Die Eintheilung der Diöcese in Sprengel der archipresbyteri erscheint als eine überall durchgeführte Einrichtung in dem II. Concil von Tours von 567, c. 19, dem Concil von Auxerre, c. 20 u. s. w. Von Gregor von Tours werden sie häufig erwähnt; die betreffenden Stellen werden noch angeführt werden. Dass die Sprengel der Archipresbyter politischen Unterabtheilungen entsprochen haben, lässt sich nicht nachweisen. Daraus, dass in einzelnen Fällen der Hauptort eines Untergaues Sitz eines Archipresbyters war, darf nicht geschlossen werden, dass Untergau und Sprengel des Archipresbyters zusammenfielen, wie dies *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 203, thut. *Deloche*, auf den letzterer sich beruft, sagt im Gegentheil: „Nous avons montré... qu'un rapprochement n'était guère admissible entre les pagi minores et les archiprêtrés de Limousin“ (Cartulaire de l'abbaye de Beaulieu, Interd., p. CLIV). Er führt nur zwei Fälle an, in denen der Hauptort des Untergaus Sitz eines Archipresbyters war (p. CLVI). Formel Roz. n. 634 (Alsat., 18; Dümmler, n. 32), in welcher episcopus ille archipresbytero pagi illius schreibt, ist nicht beweisend, da pagus hier auch allgemein der Sprengel, der mehrere Ortschaften umfasst, heissen kann (siehe *Sohm*, S. 12). In Formel Roz. n. 551 (*Pardessus*, Bibl. de l'école des chartes, n. 4) wird dem Archipresbyter nicht übertragen pagus ille, sondern vicus ille (committimus tibi vico illo). Die Frage kann erst im folgenden Bande eingehender erörtert werden.

[1]) II. Concil von Tours, c. 19. „Illi archipresbyteri qui talem cautelam super juniores suos habere noluerint et non eos habuerint studio distringendi, ab episcopo suo in civitate retrudantur in cellam.“ Concil von Auxerre, c. 20. „Si presbyter... aut diaconus aut subdiaconus... infantes procreaverit... et archipresbyter hoc episcopo aut archidiacono non innotuerit, si scit, integro anno non communicet.“

Eintheilung der Diöcese in solche Parochialbezirke keinen Zweifel.[1])

Was die Befugnisse des Archipresbyters betrifft, so sind dieselben gegenüber den Reservatrechten des Bischofs einer Seits, wie anderer Seits gegenüber den allen Priestern zustehenden kirchlichen Funktionen abzugrenzen. Abgesehen von der selbstredend nur durch den Bischof vorzunehmenden Aufnahme in den geistlichen Stand war den Bischöfen insbesondere die Vornahme folgender kirchlicher Akte vorbehalten:

Befugnisse des Archipresbyters.

[1]) *Gregor. Tur.*, V, 5. Mondericus wird zum Nachfolger des Bischofs von Langres bestimmt „sub ea quidem specie, ut dum b. Tetricus viveret, hic Tornodorense castrum ut archipresbyter regeret atque in eo commoraretur.“ IV, 18. Der zum Nachfolger des Bischofs von Poitiers bestimmte „Austrapius apud Sellense castrum.. ordinatur.“ Ihm unterstanden mehrere Kirchen und Kapellen; da er nicht Bischof von Poitiers wird, will er sich dem neuen Bischof nicht fügen; nach seinem Tode „dioeceses suas ecclesia Pictava recepit.“ In ähnlicher Weise bildete Chateaudun einen kirchlichen Sprengel schon im Anfang des 6. Jahrhunderts. Vit. Solennis (Bischof von Chartres, gestorben vor 516), c. 6. Der Bischof wird für todt gehalten und Avitus zu seinem Nachfolger gewählt. Dann aber erscheint Solennis wieder, „et dedit sub cura illius (Aviti) regiminis oppidum cognominatum Dunum, ubi omnibus diebus vitae suae religionis cultum securus exerceret“ (*Boll.*, Acta, 24. Sept., VII, 69). Es erklärt sich hieraus, wie später der Versuch gemacht werden konnte, Chateaudun zu einem eignen Bisthum zu erheben. Siehe oben S. 124 fg. Gregor von Tours erwähnt ferner des Archipresbyters einer Parochie des Bisthums Nimes (De Glor. Martyrum, c. 78), ferner eines solchen, der in dem vicus Becciacum in dem Untergau Arbatilicus (Comté d'Herbange) im Bisthum Poitiers seinen Sitz hatte (a. a. O., c. 90); so wie eines andern aus dem vicus Orbaniacum (Orbigny) im Bisthum Tours (a. a. O., c. 90). „Archipresbyter qui tunc locum ipsum (vicum Brivatensem, Brioude) regebat“ (Mirac. S. Juliani, c. 22). — Archipresbyter Nereensis vici (Neris im Bisthum Bourges. Vit. Patrum, IX, c. 3). — Auch die dioecesis Condatensis (Mirac. S. Martini, I, c. 22. Candes im Bisthum Tours) ist wohl der Sprengel eines Archipresbyters.

Reservatrechte des Bischofs.

1) Die Benediktion des Volkes in der Kirche.[1])

2) Die Benediktion derjenigen, welche sich der öffentlichen Busse unterzogen haben und wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden sollen.[2])

3) Weihe von Altären.[3])

4) Die Firmung.[4])

5) Der Bischof allein hatte die Befugniss, das Chrisma, das geweihte Oel zu bereiten, welches zu den verschiedenen Weihungen, zur Salbung der Katechumenen, der Täuflinge, der Kranken u. s. w. verwandt wurde.[5])

6) Die Ausübung der kirchlichen Disciplinargewalt war dem Bischof vorbehalten.

7) Die Anstellung aller Geistlichen des Bisthums. In Bezug auf die Geistlichen der im Eigenthum von Privat-

---

[1]) Concil von Agde, c. 44: „Benedictionem super plebem in ecclesia fundere aut poenitentem in ecclesia benedicere presbytero penitus non licebit.“ Schreiben des IV. Concils von Paris von 573 an Bischof Aegidius von Reims, der widerrechtlicher Weise den Promotus zum Bischof von Chateaudun geweiht hat. Niemand darf fernerhin von letzterm benedictionem expetere aut accipere (*Mansi*, IX, 866).

[2]) Concil von Agde, c. 44; IV. Concil von Orléans, c. 8, 28; Concil von Châlon, c. 8. Dieser Grundsatz galt, wenn auch nicht immer beachtet, noch lange Zeit; z. B. Concilium Ticinense von 850 (Mon. Leg., I, 396), c. 7. „Reconciliatio poenitentum... non a presbyteris, sed ab episcopis fieri debet.“

[3]) Concil von Agde, c. 14. Schreiben des IV. Concils von Paris: Promotus wird mit dem Anathem bedacht „si... in praedicta Dunensi ecclesia praesumserit sub huius subrepti honoris argumentatione ulterius residere aut res ecclesiae ipsius amplius usurpare aut altaria benedicere, infantes confirmare vel ordinationes per quascumque parochias facere.“

[4]) Concil von Epao, c. 16. Den Priestern wird erlaubt kranke Häretiker zu firmen; „quod omnes conversuri si sani sunt ab episcopo noverint expetendum.“ Siehe Note 3.

[5]) Die in den Nr. 6 bis 10 erwähnten Gegenstände werden später näher erörtert werden.

personen befindlichen Kirchen und Kapellen scheint jedoch das Anstellungsrecht des Bischofs schon damals in ein Bestätigungsrecht sich verwandelt zu haben.

8) Genehmigung zur Errichtung von Kirchen und Oratorien, die allein von dem Bischof geweiht werden konnten.

9) Die feierliche Einkleidung der Gott geweihten Jungfrauen und Witwen.

10) Zu zahlreichen Akten der Vermögensverwaltung war die Genehmigung des Bischofs nothwendig.

Dagegen hatten die Archipresbyter gegenüber den an den Oratorien angestellten Priestern vor allem das Recht zu taufen.[1] Wird auch den letztern das Recht zu taufen Taufrecht.

---

[1] Zwar wird, soweit mir bekannt, in keiner dem fränkischen Reiche angehörigen Quelle aus der merowingischen Zeit dem Archipresbyter das Recht zu taufen ausdrücklich zugesprochen. Trotzdem darf mit Sicherheit geschlossen werden, dass die Archipresbyter dies Recht hatten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass in der Mitte des 8. Jahrhunderts die Kirchen der Archipresbyter Taufkirchen waren. Synode von Verneuil von 755, c. 7 (Mon. Leg., I, 24). „. . .ut publicum baptisterium in nulla parochia esse debeat nisi episcopus constituerit." Schreiben des Papstes Zacharias vom 1. Juli 746 (Mon. Mogent., p. 168, n. 58); vom 1. Mai 748 (p. 186, n. 66) u. s. w. Ferner ist es ebenso erwiesen, dass seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts in Spanien, jedenfalls seit dem 7. Jahrhundert in Italien die Diöcesen in Sprengel der Taufkirchen eingetheilt waren, denen ein Priester mit dem Recht zu taufen vorstand. Ueber Spanien siehe II. Concil von Braga von 572, c. 1 (*Bruns*, II, 39), von Barcelona von 599, c. 2 (l. c. p. 66), u. s. w. In Italien erscheinen im Anfang des 8. Jahrhunderts die Taufkirchen als eine seit langem herkömmliche Einrichtung, so dass deren Entstehung spätestens in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts gesetzt werden darf. Mem. di Lucca, V, P. 2, p. 5, n. 5. Notitia judicati von 716. Ein Zeuge schwört „quod ipsas aeglesias S. Andree cum baptisterio suo et S. Hierusalem a tempore Romanorum vel usque et modo semper sub jura aecclesiae S. Petri (Bisthum Lucca) fuerunt." In den Akten des vom König Luitprand im Jahre 715 entschiedenen Streites über die Diöcesangrenzen zwischen den Bisthümern

nicht ausdrücklich in dieser Zeit abgesprochen, so lässt sich doch nachweisen, dass ihnen dasselbe nicht zugekommen ist. An den höchsten Festtagen durfte in den Oratorien kein Gottesdienst abgehalten werden, die Geistlichen wie die Laien sollten an diesen Tagen den Gottesdienst in der bischöflichen oder einer Parochialkirche feiern.[1]) Nach alter Vorschrift durfte aber die Taufe nur an Ostern, höchstens noch an Pfingsten[2]) und am Tage Johannes des Täufers vorgenommen werden.[3]) Hieraus ergab sich von selbst die Unzulässigkeit einer in einem Oratorium stattfindenden Taufe.

War nun auch die strenge Vorschrift, dass nur an diesen wenigen Tagen die Taufhandlung vorgenommen werden dürfe, nicht vollständig durchzuführen — das II. Concil von Mâcon von 585 klagte darüber, dass an allen Tagen, besonders an den Gedenktagen der Märtyrer getauft würde und an Ostern sich desshalb nur wenige Täuflinge vorfän-

---

Siena und Arezzo werden zahlreiche Taufkirchen (ecclesia et baptisterium, Kirche mit Taufkapelle) erwähnt. *Troya*, Codice Dipl. Longob., III, 185 sqq., n. 406—408. Die Bezeichnung archipresbyter kommt in Italien vor dem Ende des 9. Jahrhunderts nicht vor. Papst Gregor hatte übrigens noch am Ende des 6. Jahrhunderts als Regel aufgestellt, dass nur der Bischof taufen solle, nur in Ausnahmsfällen auch ein Priester (siehe *Hinschius*, I, 316; *Phillips*, Kirchenrecht, VII, 48).

[1]) Concil von Agde, c. 21. Ostern, Weihnachten, Pfingsten, Johanni u. s. w. „vel si qui maximi dies in festivitatibus habentur, nonnisi in civitatibus aut in parochiis. . .“; I. Concil von Clermont, c. 15; IV. Concil von Orléans, c. 3.

[2]) Concil von Auxerre, c. 18. „Non licet absque paschae solemnitate ullo tempore baptizare.“ II. Concil von Mâcon, c. 3. In Spanien durfte auch an Pfingsten getauft werden. Concil von Gerunda von 517, c. 4 (*Bruns*, II, 18).

[3]) In *Gregor. Tur.*, VIII, c. 9, wird König Guntchram zu drei verschiedenen Zeiten, zu Weihnachten, Ostern und Johanni aufgefordert, seinen Neffen taufen zu lassen.

den — so wird dadurch doch der Grundsatz, dass nur Archipresbyter taufen dürfen, erwiesen.

Ferner war die dem Bischof früher ausschliesslich zustehende Befugniss zu predigen nur den Archipresbytern, nicht den übrigen Geistlichen übertragen worden.[1])

Der Archipresbyter hatte demnach die ausschliessliche Befugniss zu taufen, zu predigen und an den grossen Festtagen Gottesdienst zu halten; ihm lag endlich die Pflicht ob, die Aufsicht über den Klerus seines Sprengels zu führen. Hierauf scheinen sich seine eigenthümlichen Befugnisse beschränkt zu haben. An der Taufkirche, der er vorstand, waren in der Regel mehrere Diakonen und untere Geistliche angestellt.[2])

Kapellen.

In den Sprengeln der Pfarrkirchen gab es eine bald grössere, bald geringere Zahl von Kapellen und Kirchen, die theils nur das Andenken eines Heiligen und Märtyrers verherrlichen sollten, theils aber für die Befriedigung der kirchlichen Bedürfnisse der Bevölkerung von dem Bischof oder einem Grundherrn errichtet waren[3]), theils endlich einem Kloster zugehörten. Die Errichtung konnte jedoch nur mit Genehmigung des Bischofs erfolgen.[4]) Diese Ge-

---

[1]) II. Concil von Vaison, c. 2. „placuit nobis ut . . . in omnibus parochiis verbum faciendi daremus presbyteris potestatem"; ist der Priester durch Krankheit verhindert „ut per se ipsum non potuerit praedicare, sanctorum patrum homiliae a diaconibus recitentur."

[2]) II. Concil von Tours, c. 19. Darnach gab es Kirchen, an welchen ausser dem Archipresbyter sieben und mehr Diakone, Subdiakone, Lektoren u. s. w. angestellt waren.

[3]) Concil von Agde, c. 21. „propter fatigationem familiae."

[4]) Dieser Grundsatz wird zwar von den fränkischen Concilien nicht ausdrücklich ausgesprochen, ist aber doch auch für diese Zeit bezeugt. Vita Trudonis, c. 13. „(episcopus) licentiam illi dedit ut . . ecclesiam in sua hereditate aedificaret" (*Mabillon*, Acta, II, 1032). Vit. Goaris (die allerdings kein grosses Zutrauen verdient), c. 1. „cum consensu episcopi qui tunc Treverorum praesul esse dignoscitur . . .

nehmigung wurde nicht ertheilt, wenn nicht vorher von dem Eigenthümer des Grunds und Bodens für den Lebensunterhalt der Geistlichen, die angestellt werden sollten, gesorgt war.[1]) Diese Kirchen hiessen im Gegensatz zu den Kirchen der Archipresbyter oratoria, basilicae, martyria.[2])

---

ecclesiam fecit" (*Mabillon*, II, 264). Aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts seien noch angeführt: Memorie di Lucca, IV, P. 1, p. 359, n. 233 von 764. *Meichelbeck*, Hist. Frisingensis (1724), II, 103, n. 146. N. hat auf seinem Eigenthum eine Kirche gebaut, cum licentia ... Attoni episcopi (nach 782). — Von Karl den Grossen wurde die Vorschrift in das weltliche Recht aufgenommen. I. Capitulare von Diedenhofen von 805, c. 17 (Mon. Leg., I, 134). „De ecclesiis seu sanctis noviter sine auctoritate inventis nisi episcopo probante minime venerentur." Im 9. Jahrhundert scheint sie allgemein beachtet worden zu sein. Hincmari Capitula (von 877, *Migne*, 125, p. 802), c. 12: „quicunque capellam extra ecclesiam principalem habet a tempore Ebonis ...vel mea vel alterius licentia factam." Urkundliche Belege bieten unter andern die Urkunden des Bischofs Jonas von Autun von 850—865 (Cartulaire de l'Église d'Autun publ. par A. de Charmasse 1865, n. 41, p. 67, n. 45, p. 73); und des Bischofs Adalardus von Clermont um 900 (Cartulaire de Brioude publ. par H. Doniol 1863, p. 333, n. 330. „...expostulaverunt, ut sibi daremus licentiam in proprio fundo S. Juliani ecclesiam construendi").

[1]) IV. Concil von Orléans, c. 33. „Si quis in agro suo aut habet aut postulat habere dioecesim, primum et terras ei deputet sufficienter et clericos qui ibidem sua officia impleant, ut sacratis locis reverentia condigna tribuatur." Nach c. 25 des Concils von Epao sollen Reliquien in einer Privatkapelle nur niedergelegt werden, wenn eine Parochialkirche in der Nähe ist, deren Geistliche die Kapelle bedienen können; „quod si illi defuerint, non ante proprii ordinentur, quam iis competens victus et vestitus substantia deputetur."

[2]) Der Sprachgebrauch, welcher basilica im Gegensatz zu parochia setzt, ergibt sich sehr klar aus dem c. 5 des III. Concils von Orléans: parochiae vel basilicae. Der basilica wird die ecclesia als die Parochial- oder bischöfliche Kirche gegenübergestellt. Avitus, Ep. 6 (Opp. p. 42): „de oratoriis vel basiliculis privatis, perinde ut de ecclesiis eorum difficile definitur." Vgl. *Gregor. Tur.*, II, 16, 17; III, 10; X, 31. Der Ausdruck capella kommt in dieser Zeit noch nicht vor.

Die an ihnen angestellten Geistlichen hatten an Wochen- und den gewöhnlichen Sonn- und Festtagen den Gottesdienst abzuhalten[1]) und die Seelsorge der umwohnenden Bevölkerung wahrzunehmen. Auch den Kapellen standen häufig Priester vor.[2]) Jedoch war es auch nicht selten, dass an ihnen Diakone oder selbst nur niedere Geistliche, wie Lektoren und Ostiarien, angestellt waren.[3]) Auch konnte es vorkommen, dass ein Geistlicher zwei Ora-

---

Titulus scheint ebenfalls noch nicht in der engern Bedeutung, in welcher es eine der Parochialkirche untergeordnete Kirche heisst, vorzukommen. In c. 8 des V. Concils von Paris (presbyter vel hi qui per titulos deserviunt) sind nicht blos die an den Oratorien angestellten Geistlichen, sondern auch die Diakone u. s. w. der Parochialkirche zu verstehen. Seit der Mitte des 8. Jahrhunderts nimmt das Wort dagegen jene engere Bedeutung an. Die frühsten Beispiele hiervon sind wohl *Meichelbeck*, Hist. Fris., II, 57, n. 50 (776) und p. 59, n. 55 (777). „cum ipso titulo quem in ipso territorio fundavi . . . per manus Heredis episcopi et dedicatoris hujus oratorii." Es wird dann dem titulus baptismalis entgegengesetzt. Urkunde Ludwigs des Frommen für die Kirche zu Reims 826—830 (*Sickel*, L. 276; *Bouquet*, VI, 543, n. 131).

[1]) II. Concil von Mâcon, c. 1. „Si quis vestrum proximam habet ecclesiam, properet ad eamdem et ibi dominico die semetipsum precibus lacrymisque afficiat."

[2]) Papst Gregor I. weist den Verwalter der päpstlichen Güter an, einen Priester anzustellen, der die Bitte an ihn gerichtet hat, „ut, sicubi in possessionibus B. Petri . . . oratorium aut locus qui presbytero vel abbate indiget inveniri potuerit, ei debeat committi" (von 601, *Jaffé*, n. 1420, Ep. XI, 70, Opp. VIII, 320).

[3]) *Gregor. Tur.*, De Mirac. S. Juliani, c. 46. „. . . post obitum Proserii martyrarii (custodis) Urbanus diaconus hujus basilicae ordinatur aedituus." De Gloria Confess., c. 30. „Cautinus . . . in diaconatu suo ecclesiam vici illius (Iciodorensem, Issoire bei Clermont) rexit." — De Gloria Martyr., c. 64. „Erat parvulum oratorium in quo unus clericus serviebat . . . lector quem in ipso loco servire diximus." — Ein custos, der einem dem König gehörigen Oratorium vorgesetzt ist, *Pertz*, Dipl., I, 66, n. 75.

torien zu gleicher Zeit verwaltete.[1]) War ein Priester angestellt, so hatte derselbe Messe zu halten und andere priesterliche Funktionen, soweit sie nicht den Archipresbytern vorbehalten waren, auszuführen.[2])

Verhältniss des Bischofs zu den Geistlichen der Diöcese.

Hatte die Organisation des Bisthums in Parochialbezirke, in denen sich wiederum zahlreiche Kirchen und Kapellen vorfanden, im Laufe des 6. Jahrhunderts eine grössere Verbreitung und eine festere Gestalt gewonnen, so wurde dadurch doch der Grundsatz, dass der Bischof der Träger der Kirchengewalt innerhalb des Bisthums sei, nicht berührt. Alle Geistliche, mochten sie Archipresbyter sein oder nur als Lektoren eine kleine Kapelle bedienen, waren

---

[1]) Concil von Agde, c. 21. *Gregor. Tur.*, De Gloria Confess., c. 50. „Severus... presbyter ordinatus... in rure domus Sexciacensis quod in ejus sessione subsistebat, ecclesiam aedifcavit: exinde iterum in alia villa aliud aedificavit templum Dei... Cum autem dies dominicus advenisset, celebratis missis uno in loco, ad alium pergebat.“

[2]) Nach c. 6 des Concils von Auxerre soll der Priester an Mitfasten von dem Bischof das Chrisma erbitten. Es ist nicht nothwendig darunter nur den Archipresbyter zu verstehen, da es keineswegs so selbstverständlich ist, wie *Hinschius*, II, 254 meint, dass die Geistlichen der Pfarrkirchen allein des Chrisma bedurften. Das Chrisma fand besonders seine Verwendung bei der Salbung der Kranken. Dieselbe aber war nicht, wie später die letzte Oelung, damals den Pfarrern vorbehalten, da in älterer Zeit die Verwaltung des Sakraments allen Christen gestattet war. Siehe *Hahn*, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung (1864), S. 190. Doch irrt letzterer, wenn er sagt, die Anwendung der Krankensalbung sei damals noch der römischen Kirche eigenthümlich gewesen und erst seit dem 8. Jahrhundert zu allgemeinerer Anwendung gelangt (S. 97). Dass die Krankensalbung ertheilt wurde, aber nicht blos durch die Archipresbyter, beweist die zuverlässige Vit. Eugendi (Abt des Klosters Condatescense im Jura; gestorben c. 510), c. 24: „vocato ad se uno de fratribus cui cum libertate peculiari etiam perungendi infirmos opus injunxerat, secretissime quoque sibi pectusculum petiit, ut moris est, inungi“ (*Mabillon*, Acta, I, 576). — Vgl. auch *Gregor. Tur.*, I, c. 41.

von dem Bischof abhängig. Alle kirchlichen Gebäude, auch wenn sie im Eigenthum von Privatleuten sich befanden, unterstanden seiner kirchlichen Gewalt.[1]) Diese kirchliche Gewalt zeigte sich vor allem in folgenden Punkten:

1) Es war zweifellos der Bischof, welcher einer Kirche das Taufrecht verlieh.[2])

2) Der Bischof hatte die Geistlichen an den einzelnen Kirchen anzustellen. Jedoch konnte schon in dieser Zeit der Bischof diese Befugniss nicht unbeschränkt ausüben. Zahlreiche Kirchen waren von Laien und Geistlichen auf ihrem Grund und Boden errichtet worden und waren demnach auch im Privateigenthum des Eigenthümers des Bodens. Durch die Weihe zur Kirche wurde das privatrechtliche Verhältniss nicht berührt. Selbst Parochialkirchen konnten in Privateigenthum sich befinden.[3])

Geistliche an Privatkirchen.

Schon frühe erhoben aber die Eigenthümer den Anspruch, die Geistlichen ihrer Kirchen selbst zu ernennen. Und es scheint, dass die Bischöfe selbst schon im 6. Jahrhundert diesen Anspruch anerkennen mussten. Die Concilien sind nur bemüht, den Missbräuchen des den Grundherren zustehenden Ernennungsrechts vorzubeugen. Das IV. Concil von Orléans, c. 35, verpflichtet den Eigenthümer, der eine Kirche besitzt oder errichten will, dafür Sorge zu tragen,

---

[1]) I. Concil von Orléans, c. 17. „Omnes autem basilicae quae per diversa loca constructae sunt ... placuit ... ut in ejus episcopi, in cujus territorio sitae sunt, potestate consistant.“

[2]) Siehe oben I, 157. — Concil von Verneuil, c. 7 (oben S. 351, Note 1).

[3]) Dass die kirchlichen Gebäude durch die Weihe nicht dem Eigenthum ihres bisherigen Besitzers entzogen wurden, ist allgemein anerkannt. Zahlreiche Belege hierfür anzuführen wird sich später Gelegenheit finden. In c. 26 des V. Concils von Orléans werden erwähnt „parochiae in potentum domibus constitutae.“ Domus ist gleichbedeutend mit vicus oder villa. *Waitz*, II, 309.

dass an der Kirche Geistliche angestellt werden, welche den Gottesdienst würdig verrichten können.[1]) Fremde Kleriker dürfen gegen den Willen des Bischofs und, ohne dass der Bischof sie vorher einer Prüfung unterworfen hat, von dem Grundherrn nicht angestellt werden.[2]) Vor allem sollen keine Laien, die die untern Kirchenämter nicht bekleidet haben, sofort zu Archipresbyter gemacht werden.[3]) Doch ist nicht daran zu zweifeln, dass der Bischof, auch wenn die Ernennung durch den Grundherrn erfolgte, die eigentliche Uebertragung des kirchlichen Amtes an den Geistlichen vorzunehmen hatte. Freilich mag es in den spätern Zeiten, als mit der staatlichen Ordnung auch die kirchliche Ordnung mehr und mehr verfiel, häufig vorgekommen sein, dass ohne jede Mitwirkung des Bischofs die Geistlichen an Parochialkirchen angestellt wurden.[4])

---

[1]) „...clericos deputet qui ibidem sua officia impleant."

[2]) Ebendaselbst c. 7. „...ut in oratoriis domini praediorum minime contra votum episcopi, ad quem territorii ipsius privilegium noscitur pertinere, peregrinos clericos intromittant, nisi forsitan quos probatos ibidem districtio pontificis observare praeceperit."

[3]) Concil von Reims, c. 19. „Ut in parochiis nullus laicorum archipresbyter praeponatur, sed qui senior in ipsis esse debet clericus ordinetur"; Concil von Clichy, c. 21; von St. Jean de Losne, c. 9. Ein anderes Concil fügt hinzu, jedoch könne der Bischof ein solches Verfahren zulassen, wenn er es für nothwendig halte „ut sine ejus defensione paroeciani illi se defensare non possint" (Synodus incerti loci nach 614, c. 11. *Bruns*, II, 200).

[4]) Bei dem Mangel an fränkischen Quellenzeugnissen hierfür aus dieser Zeit darf es gestattet sein, das Verhältniss aus italienischen Urkunden aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts zu veranschaulichen. Zeugenaussagen in dem Prozess zwischen den Bisthümern Siena und Arezzo üder die Diöcesangrenzen von 715: „Matuchis presbiter: Et sacravit me Magnus episcopus de Sena. Nam in ista basilica ordinavit me Ursus arimannus fundator" (*Troya*, Cod. Dipl., I, 200). Memorie di Lucca, IV, P. 1; Raccolta di Doc., p. 75, n. 41, von 738. „Et quem nos (die Fundatoren) in vita nostra sacerdotem elegerimus vel constituerimus, ipse sit in eodem loco confermatus." —

3) Dass der gesammte Klerus der Disciplinargewalt des Bischofs unterlag, bedarf hier keiner nähern Erörterung. Es ist schon erwähnt worden, dass der Archidiakon besonders beauftragt war, die Aufsicht über den Landklerus zu führen.

Visitation der Diöcese.

4) Die seit alter Zeit bestehende Einrichtung, dass der Bischof durch Visitation des Bisthums sich selbst von den kirchlichen Zuständen Kenntniss verschaffte und hierbei die Aufsicht über den Klerus führte, wurde auch in diesen Jahrhunderten beibehalten, ohne dass jedoch, wie es scheint, von der Kirche selbst auf die Beobachtung dieses Gebrauchs grosser Werth gelegt worden wäre. In den Concilien wird der Visitation der Diöcese durch den Bischof nur einmal ganz nebenbei gedacht; nirgends findet sich die Vornahme der Visitation eingeschärft. Doch zeigen mehrfache Erwähnungen in andern Quellen, dass pflichttreue Bischöfe sich dieser Mühewaltung nicht entzogen.[1]) War der Bi-

---

V, P. 2, p. 40, n. 64. „Sic tamen ut dum advivere meruero, in mea sit poestate in ipsa ecclesia presbiterum ordinandum." Von den Päpsten wurde daran festgehalten, dass der Grundeigenthümer einer Kirche von dem Bischof einen Priester sich zu erbitten habe. Pelagius I. (*Jaffé*, n. 664) an einen Bischof: „Et si missas fieri sibi fortasse maluerit, a dilectione tua noverit presbyterum postulandum, quatenus nihil tale a quolibet alio sacerdote nullatenus praesumatur" (Liber Diurnus, ed. *de Rozière*, 1869, p. 40, n. X). Als Pippin an Papst Zacharias die Frage richtete: „de laicis qui ecclesias in suis proprietatibus construunt, quis ipsas debeat regere aut gubernare" antwortete er ihm 747 mit dem angeführten Satze des Papstes Pelagius (Codex Carolinus, ed. *Jaffé*, Mon. Carol., n. 1, c. 15, p. 26). Ob aber hieraus geschlossen werden darf, dass der Grundherr selbständig andere Geistliche, wie Diakonen u. s. w., anstellen durfte, ist doch fraglich.

[1]) Vgl. *Thomassinus*, II, P. VI, c. 77, 78; *Phillips*, Kirchenrecht, VII, 123 fg., 120 fg. Das Concil von Châlon, c. 11. „per omnes parochias et monasteria quae mos est episcopis circuire." Zu den von Thomassin gesammelten Quellenstellen kommen noch Vit. Marculfi,

schof verhindert, die Visitation selbst vorzunehmen, so konnte er einen Stellvertreter, visitator, mit der Vornahme der Visitation beauftragen.[1])

Diöcesansynode.

5) Ein weiteres Mittel der bischöflichen Verwaltung bestand in der Zusammenberufung der Geistlichen der Diöcese, um mit ihnen die kirchlichen Verhältnisse zu besprechen, zu berathen und demgemäss die erforderlichen Maassregeln zu treffen, anderer Seits aber auch, um sie gemeinschaftliche religiöse Uebungen vornehmen zu lassen und um sich durch ihr persönliches Erscheinen ihrer Unterwürfigkeit unter den Bischof zu versichern. Die Einrichtung solcher „Diöcesansynoden" konnte sich in naturgemässer Weise an das alte Presbyterium anschliessen. Wie hier der Bischof die Priester um sich versammelte, so konnte, sobald die kirchliche Organisation sich über das platte Land ausgedehnt hatte, durch eine Zusammenberufung der Priester der ganzen Diöcese das Presbyterium zur Bisthumssynode erweitert werden.[2])

---

c. 21 (*Mabillon*, Acta, I, 133) und Vit. Ansberti, c. 30. „frequenter juxta ministerium sibi indictum parochias circumibat proprias" (*Mabillon*, Acta, II, 1011).

[1]) Schreiben des Bischofs Leo von Sens an König Childebert (c. 540), welcher den Zugang zu dem in seinem Reich gelegnen Theil des Bisthums Sens dem Bischof verwehrt, dann aber Beschwerde geführt hatte, dass keine Visitation der in seinem Gebiete liegenden Kirchen stattfände. „Ista culpa nos non respicit, quia si iter a vestra parte, sicut optime nostis, interclusum tanto tempore non fuisset, quamvis senes aut infirmi populum nobis ecclesiastica disciplina commissum requirere potueramus aut certe visitatorem, sicut canones statuunt, destinare" (*Bouquet*, IV, 59).

[2]) Insbondere *Phillips*, Diöcesansynode (1849, S. 34 fg.); Kirchenrecht, VII, 183 fg.; *Schmidt*, Bisthumssynode, II, 41 fg. Schon *van Espen*, Jus eccl. univ., P. I, tit. 18, c. 1 (ed. *Magunt.*, 1791, I, 512), hat hierauf aufmerksam gemacht.

Doch lassen sich vor dem 6. Jahrhundert keine Spuren einer Diöcesansynode nachweisen[1]), wenn es auch wahrscheinlich ist, dass schon früher solche periodische Zusammenberufungen der Priester der Diöcese stattgefunden haben. Das I. Concil von Orléans, c. 19, bestimmt, dass die Aebte von dem Bischof jährlich einmal zu einer Versammlung an einem von ihm zu bestimmenden Orte berufen werden sollen.[2]) Es scheint dies darauf hinzudeuten, dass ähnliche Versammlungen der Priester schon herkömmlich waren. Ferner muss daraus geschlossen werden, dass gesonderte Synoden der Aebte stattfanden. Die Annahme, als seien nach c. 19 die Aebte zu den Versammlungen der Priester hinzugezogen worden, ist nicht gerechtfertigt.[3])

Wenn auch in der Folge gemeinsame Versammlungen der Priester und Aebte stattfanden[4]), so wurden die gesonderten Versammlungen[5]) doch als die Regel betrachtet und

---

[1]) c. XVI, D. 18, der die Ueberschrift ex conc. Bylon. trägt, ward von Berardus, Gratiani Can. Genuin., I, 233 (Venet. 1783), auf das Concil von Hippo von 393 zurückgeführt. Der uns erhaltene Auszug der Canonen dieses letztern Concils (*Bruns*, I, 136) erhält jedoch über Diöcesansynoden keine Bestimmungen, sondern spricht in c. 5 nur von Provinzialsynoden. Vgl. auch Corp. Jur. Can., ed. *Friedberg*, 1876, p. 58, Note 108.

[2]) „Abbates semel in anno in loco ubi episcopus elegerit accepta vocatione conveniant.“

[3]) Seit *Thomassinus*, P. II, L. III, c. 73, n. 4, ist diese falsche Auslegung allgemein angenommen worden. *Phillips*, S. 41.

[4]) Eine solche war die Diöcesansynode von Auxerre, welche nach dem II. Concil von Mâcon von 585 von dem Bischof Annacharius abgehalten wurde und deren Theilnehmer Priester und Aebte waren. *Mansi*, IX, 911.

[5]) Concil von Auxerre, c. 7. „Ut medio Majo omnes presbyteri ad synodum in civitatem veniant et Kal. Novembris omnes abbates ad concilium conveniant.“ Man hat an diesen gesonderten Versammlungen der Weltgeistlichen und Aebte Anstoss genommen und vermuthet, die Priester hätten sich ebenfalls zu der Herbstsynode einfinden müssen oder aber unter den Priestern, die im Frühjahr sich

vorgeschrieben. Verpflichtet zu erscheinen waren nur die Priester, nicht der untere Klerus.[1])

Die Diöcesansynode berieth und beschloss über die durch besondere Verhältnisse der Diöcese nothwendig gewordenen kirchlichen Vorschriften und Maassregeln. Sie diente insbesondere auch dazu, die auf den Provinzial- und Nationalconcilien gefassten und wiederholten Canones nachmals in der Diöcese zu verkünden. So haben zahlreiche Canones der Synode von Auxerre nur die Bestimmung, die Canones des II. Concils von Mâcon für das Bisthum zu wiederholen und den lokalen Verhältnissen anzupassen.[2]) Die Canones einer andern Diöcesansynode, die von Bischof Leodegar von Autun (659—678) abgehalten wurde, enthalten ausschliesslich Vorschriften in Bezug auf das Kloster- und Mönchswesen und es darf vermuthet werden, dass an ihr nur Aebte Theil nahmen.[3])

---

versammeln sollen, seien nur die Pfarrer zu verstehen. Der übrige Klerus habe auch der Herbstsynode beiwohnen müssen. Siehe Phillips, S. 42 fg. und die daselbst angeführten Schriftsteller. Der klare Wortlaut spricht gegen jede dieser Vermuthungen. In Verbindung mit c. 19 des I. Concils von Orléans bietet der Canon keine Schwierigkeit dar.

[1]) Das Concil von Auxerre ist zwar auch unterschrieben von zwei Diakonen, die aber nur „in vice presbyterorum subscripserunt."

[2]) Folgende Canones von Auxerre entlehnen ihren Inhalt und theilweise auch ihren Wortlaut den beigefügten Canones von Mâcon: c. 15 = c. 17; c. 16 = c. 1; c. 18 = c. 3; c. 19 = c. 6; c. 22 = c. 16; c. 27 -- c. 32 = c. 18; c. 33, 34 = c. 19; c. 41 = c. 10; c. 43 = c. 9.

[3]) *Bruns*, II, 272. In dem Concilienverzeichniss der Sammlung der Handschrift von Angers ist die Unterschrift des Bischofs erhalten: „Ego Leodegarius... Edue civitatis episcopus cum consensu fratrum meorum polliciti sumus et perpetualiter placuit conservandum" (*Maassen*, Geschichte, S. 969). Vgl. *Pitra*, Histoire de St. Léger (1846), p. 169 sqq., 445 sqq. Da die Aebte durchweg Priester waren, so konnte sie Leodegar fratres nennen.

In andern Fällen erfolgte die Berufung der Aebte und Priester in die Bischofsstadt, damit sie daselbst unter Leitung des Bischofs geistliche Uebungen vollzogen. So beschloss Bischof Tetricus von Auxerre (691—706) auf einer Diöcesansynode, die Aebte und Archipresbyter mit ihrem Klerus zu diesem Zwecke in der Bischofsstadt zu versammeln. Während ihres Aufenthalts daselbst erhielten sie von dem Bischof ihren Unterhalt.[1])

---

[1]) Gesta Pontificum Autissiodor, c. 24. „...habito concilio constituit qualiter abbates vel archipresbyteri in ecclesia St. Stephani divinum persolverent offitium... Constituit ut abbates vel presbyteri cum clero ad supradictum offitium peragendum convenientes ex dominico cellario ab echonomo ecclesiae stipendium sufficiens accipiant" (Biblioth. Hist., I, 343, 346). Sind die Gesta auch für die ältere Zeit wenig zuverlässig, so beruhen sie doch vielfach auf guten Quellen. Siehe *Roth*, Beneficialwesen, S. 445 fg. Obige Nachrichten sind sicher einer alten Aufzeichnung entnommen.

Kapitel IV.

Das Klosterwesen.

I. Die fränkischen Klöster.

Die Könige und die Klöster.

Die Anfänge des Klosterwesens in Gallien sowie die rechtlichen Verhältnisse der Klöster und Mönche in römischer Zeit sind früher besprochen worden. Im Laufe des 6. Jahrhunderts fanden die klösterlichen Einrichtungen, vielfach begünstigt von den burgundischen und fränkischen Herrschern, eine weite Verbreitung über das gesammte Frankenreich, soweit das Christenthum in demselben schon Wurzeln geschlagen hatte. Von Chlodovech an gehörte es zu den Traditionen des merowingischen Königshauses, Klöster zu gründen, zu beschenken, ihnen Begünstigungen aller Art zu gewähren. Die erste merowingische Königsurkunde, die einzige von Chlodovech, die wir besitzen, enthält eine Schenkung eines ausgedehnten Grundbesitzes zwischen Loire und Loiret mit dem Hofe Miciacum (Micy), um daselbst eine klösterliche Genossenschaft zu gründen, an den Presbyter Euspicius und seinen Schüler Maximinus.[1]) Aus glaubwürdiger Quelle wird uns ferner berichtet, dass Chlo-

[1]) *Pertz*, Dipl., I, 3, n. I. — Dass die übrigen, früher dem Chlodovech zugeschriebenen Urkunden, insbesondere die für das Kloster Reomaus, Fälschungen sind, ist heute wohl allgemein anerkannt.

dovech selbst mehrere Klöster gründete.[1]) Eine Schwester Chlodovechs, Alboﬂadis, hatte selbst den Schleier genommen und ewige Jungfräulichkeit gelobt.[2]) Auch die Söhne Chlodovechs traten alle mehr oder weniger mit Klöstern in Berührung und waren dem Einflusse einzelner Aebte fast mehr zugänglich als dem der Bischöfe. So war der Abt Nicetius, der später zum Bischof von Trier erhoben wurde, bei König Theuderich hochangesehen, der sich von ihm harte Strafpredigten gefallen liess und seine Worte in grossen Ehren hielt.[3]) In der Umgebung König Chlodomars finden wir den Abt Avitus des Klosters Micy, der in freimüthiger Weise ihm entgegenzutreten wagte, ohne dass allerdings seine Rathschläge Gehör fanden.[4]) Als besondere Beschützer und Begünstiger der Klöster galten König Childebert I. und seine Gattin Ultrogotha, denen zahlreiche Klöstergründungen zugeschrieben werden.[5]) Sicher ist, dass der König das später so berühmt gewordene Kloster S. Germain des Prés bei Paris gründete[6]), sowie dass er in Arles ein Mönchskloster stiftete, dem er durch den Bischof von Arles besondere Privilegien zuwenden lies.[7]) Auf Bitten des

---

[1]) Vit. Melanii (*Boll.*, Acta Sanct., 6. Januar, I, 328), c. 6: „Ejus consilio... monasteria quaedam fabricavit."

[2]) Trostbrief des Bischofs Remigius von Reims an Chlodovech über ihren Tod: „Sacrata non est lugenda... corona tecta, quam pro virginitate suscepit" (*Bouquet*, IV, 51). Corona ist der, sonst auch mitrella genannte Kopfschmuck der gottgeweihten Jungfrauen. Siehe *Bingham*, Antiquities (II, 454), VII, c. 4, § 6.

[3]) *Gregor. Tur.*, Vit. Patrum, XVII, c. 1. „Venerabatur autem eum et rex Theodericus magno honore, eo quod saepius vitia ejus nudaret ac crimina, castigatus emendatior redderetur."

[4]) *Gregor. Tur.*, III, c. 6.

[5]) Siehe *Montalembert*, Les Moines d'Occident, II, 271 sqq.

[6]) *Gregor. Tur.*, IV, 20.

[7]) Schreiben des Papstes Vigilius an Bischof Aurelianus von Arles von 550 (*Jaffé*, n. 608, *Mansi*, IX, 361).

heiligen Marculf soll er ein königliches Hofgut in dem Bisthum Coutance geschenkt haben, um dort ein Kloster zu errichten.[1])

Der vierte Sohn Chlodovechs, Chlothar I., dem es vergönnt war, nach dem Tode seiner Brüder und Neffen das gesammte fränkische Reich wieder unter seinem Scepter zu vereinigen, legte den Grund zu dem Medarduskloster zu Soissons. Er beschenkte ferner das von seiner Gemahlin Radegundis errichtete berühmte Nonnenkloster zu Poitiers.[2])

Von seinen vier Söhnen war es besonders Guntchram, der den Klöstern seine Gunst zuwandte. Durch die grossartige Stiftung des Marcellusklosters im Jahre 584 in einer Vorstadt von Châlon an der Saône hat er sein Andenken der Kirche besonders werth gemacht.[3]) Ein von ihm versammeltes Concil, dem die Metropoliten von Arles, Lyon und Vienne sowie zahlreiche burgundische Bischöfe beiwohnten, musste auf seinen Wunsch die diesem und andern Klöstern und Kirchen gemachten Schenkungen anerkennen und durch besonderes Privilegium gegen jeden Angriff der Bischöfe schützen.[4]) Insbesondere ist die Schenkung des Hofguts Chariacum, welche er dem Kloster S. Benignus zu Dijon machte, sicher bezeugt.[5])

Auch der Erbe seines Reichs, König Childebert II., sowie des letztern Mutter, die Königin Brunechildis, die nach dem Tode des Sohnes (596) für ihre Enkel die Regierung führte, suchten sich durch Klosterstiftungen kirchliche Verdienste zu erwerben. Die Mönchsklöster S. Martin und

---

[1]) Vit. Marculfi (*Mabillon*, Acta, I, 124).

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, 19; IX, 42.

[3]) *Fredeg.*, Chron., c. 1: „ibique monachis congregatis monasterium condidit ipsamque ecclesiam rebus plurimis ditavit.“

[4]) Concil von Valence von 589 (*Mansi*, IX, 945).

[5]) *Pertz*, Dipl., I, 39, n. 41. — Placitum König Chlothars III. von 663.

Andochius, das Nonnenkloster S. Maria in der von Brunechildis vor allen begünstigten Stadt Autun[1]), das Mönchskloster S. Vincenz zu Laon sind ihre hervorragendsten Stiftungen.[2]) Diesem von den Königen gegebenen Beispiele folgten zahlreiche Geistliche und Laien und grössere und kleinere klösterliche Genossenschaften von Männern und Frauen fanden sich gegen Ende des 6. Jahrhunderts in grosser Anzahl in fast allen Theilen des Reichs mit Ausnahme von Austrasien, dessen rein germanische Bevölkerung noch am längsten an dem alten Heidenthume festhielt.[3])

---

[1]) Von den Klöstern der Brunechildis zu Autun und den ihnen von Gregor I. ertheilten Privilegien wird noch die Rede sein.

[2]) *Mabillon*, Annales Ord. Benedictini (Lucae 1739), I, 184; allerdings nur auf die Autorität von Aimoin, Hist. franc., IV, c. 1 (*Bouquet*, III, 118), dessen Nachricht in diesem Falle jedoch vielleicht nicht ganz zu verwerfen sein dürfte.

[3]) Nach einer von *Mignet*, Mémoire sur la Conversion de l'Allemagne (Notices et Mémoires, II, 325), gemachten Zusammenstelllung entstanden im 6. Jahrhundert zwischen Pyrenäen und Seine 94 Klöster, zwischen Seine und Rhein 87, zwischen Seine und Vogesen 54, zwischen Vogesen und Rhein 10, und im Gebiet der Rhône und Saône 80 Klöster; im Ganzen also 325. Darnach die Angaben bei *Giraud*, Essai sur l'hist. du droit franç., I, 380; *Montalembert*, II, 254. Etwas andere Zahlen ergibt die von *Mas Latrie* gemachte Zusammenstellung sämmtlicher Klöster Frankreichs und der umliegenden Gebiete mit Angabe ihrer Entstehungszeit (Annuaire historique publié par la Soc. de l'hist. de France, 1838, p. 66—230). Darnach wurden im 6. Jahrhundert gegründet in Aquitanien 60, in Neustrien 109, in Burgund 45 und in Austrasien 10 Klöster. Jedoch bedürfen diese Angaben einer sehr genauen kritischen Prüfung, deren Vornahme der Kirchengeschichte überlassen bleiben muss. Vorweg darf wohl behauptet werden, dass annähernd die Hälfte dieser Angaben keinen sichern historischen Boden haben. Ferner ist zu berücksichtigen, dass unter den Klöstern alle Einsiedlerzellen, die einmal erwähnt werden, mitgerechnet sind. Die Zahl der wirklichen Klöster, deren Entstehung im 6. Jahrhundert historisch sicher beglaubigt ist, wird demnach eine weit geringere sein, immerhin aber gross genug, um die Angabe im Text zu rechtfertigen.

Die Klosterregeln.

Eine allgemein giltige Regel für die Verfassung und innere Ordnung der klösterlichen Genossenschaften existirte jetzt sowenig wie früher. In Italien hatte zwar Benedikt von Nursia schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts zwischen 529 und 543 dem von ihm gegründeten Kloster auf Monte Cassino eine Regel gegeben, die bald in Italien Eingang finden und in der Zukunft ihre Herrschaft über alle Klöster des Abendlandes ausbreiten sollte. Doch kann mit Bestimmtheit angenommen werden, dass im 6. Jahrhundert ihr Ruhm der fränkischen Kirche noch unbekannt geblieben ist, dass sie erst seit dem 7. Jahrhundert in einzelnen Klöstern diesseits der Alpen eingeführt wurde. Gregor von Tours, der in den letzten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts seine zahlreichen Werke schrieb, kennt den Namen Benedikts gar nicht, da er sonst gewiss nicht verfehlt haben würde, ein oder das andere Mal seiner zu erwähnen. In keinem einzigen Zeugniss des 6. Jahrhunderts wird Benedikt genannt.[1]) Es ist kein einziges Kloster bekannt, das die Regel Benedikts vor dem 7. Jahrhundert angenommen hätte. Benediktiner gab es vorher im Frankenreich nicht. Mit Zugrundelegung der ältern Regeln des Pachomius, des Basilius,

---

[1]) Dass die Vita Mauri (*Mabillon*, Acta, I, 274 fg.) eine Fälschung und für die Geschichte des 6. Jahrhunderts ganz unbrauchbar ist, bedarf nicht eines nochmaligen Nachweises. Siehe *Roth*, Beneficialwesen, S. 438 fg. In *Pertz*, Dipl. ist unter den ächten Urkunden ein Fragment aufgenommen (p. 8, n. 6), das Chlothar I. zugeschrieben wird und eine Schenkung an das Kloster Glanfeuil enthält; darin wird erwähnt der Abt Maurus patris Benedicti discipulus. Es ist dem Chartul. S. Mauri, saec. XII, entnommen. Dass das Fragment unter die Fälschungen zu verweisen ist, unterliegt kaum einem Zweifel. Nicht nur die Anrufung der Dreieinigkeit im Eingang beweist dies, die Pertz für einen spätern Zusatz erklärt, sondern auch der Text selbst: die fränkischen Könige sprechen von sich in Urkunden nicht im Singular, sondern im Plural, hier aber heisst es „notum fieri volo . . accessisse me in monasterio.“

die in Uebersetzungen des Hieronymus und Rufinus im Abendlande bekannt waren, der Schriften des Cassianus stellten die Gründer einzelner Klöster selbst eine neue Regel zusammen oder nahmen auch die in einem andern Kloster herrschende Regel geradezu herüber.[1])

Verhältniss zu dem Bischof.

Die klösterlichen Genossenschaften von Männern und Frauen waren ein wichtiges Element des kirchlichen Lebens geworden. Die Kirche sah sich veranlasst, deren Verhältniss zu dem Gesammtorganismus der Kirche durch kirchliche Normen in eingehenderer Weise zu ordnen, als dies im 5. Jahrhundert geschehen war. Die von dem Concil von Chalcedon (siehe oben I, S. 349 fg.) gegebenen Grundlagen wurden beibehalten, aber je zahlreicher die Klöster wurden, je grössern Einfluss sie auf die Bevölkerung auszuüben begannen, um so mehr mussten die Bischöfe bestrebt sein, die Unterordnung der Klöster unter die bischöfliche Gewalt

---

[1]) Cäsarius von Arles gab dem von ihm gestifteten Nonnenkloster zu Arles eine ausführliche Regel (*Holsten.*, Cod. Reg., I, 354 sqq.), die dann von andern Nonnenklöstern vielfach angenommen wurde. Die Königin Radegunde liess sie sich von Arles kommen und gab sie dem von ihr gestifteten Kloster zu Poitiers. *Gregor. Tur.*, IX, c. 40. Für die von ihm gegründeten Mönchsklöster gab Cäsarius ebenfalls eine Regel, die von seinem Neffen, dem Priester Tetradius aufgezeichnet und nach seinem Tode auch andern Klöstern mitgetheilt wurde (*Holsten.*, I, 145). Auch von einem der Nachfolger des Cäsarius, Bischof Aurelian von Arles, ist eine Mönchsregel erhalten, die sich an die des Cäsarius anlehnt (*Holsten.*, I, 147). Viel Eigenthümliches enthält die Regel des Bischof Ferreolus von Usèz, der um das Jahr 558 in seiner Bischofsstadt ein Mönchskloster errichtete (*Holsten.*, I, 155). Auch die Regula Tarnatensis monasterii (Agaunum, S. Moritz in Wallis) mag dieser Zeit angehören (*Holsten.*, I, 179 sqq.). Sie zeigt noch keinen Einfluss der Regel Benedikts. Aus dem 7. Jahrhundert rührt dagegen die Regula magistri (*Holsten.*, I, 224 sqq.) her, die eine Umschreibung der Regel Benedikts, jedoch mit einigen interessanten Zuthaten ist. — Ueber das Kloster S. Yrieux sagt *Gregor. Tur.*, X, c. 29, „in eo non modo Cassiani, verum etiam Basilii et reliquorum abbatum, qui monasterialem vitam instituerunt, celebrantur regulae."

aufrecht zu erhalten und zu verhindern, dass innerhalb ihres eignen Gebietes ihnen an Macht und Einfluss ebenbürtige Nebenbuhler in den Klöstern erwuchsen. Ist es auch nicht richtig, von einer Feindschaft der Bischöfe gegen die Klöster zu sprechen[1]), so zeigen doch die fränkischen Concilien ein eifriges Bestreben, den Grundsatz, dass die Klöster, wie alle Laien und Geistliche, dem Bischof als dem Träger der kirchlichen Gewalt unterworfen sind, zur Durchführung zu bringen. Ohne Genehmigung des Bischofs dürfen keine neuen Klöster errichtet werden.[2]) Der Abt

---

[1]) *Roth*, Beneficialwesen, S. 263: „Die unter bischöflicher Gewalt verbliebenen Klöster hatten kein Gedeihen; denn die Klöster hatten in dieser Zeit eben wegen ihres Bestrebens, sich von der bischöflichen Gewalt zu befreyen, keine bitterern Feinde als die Bischöfe.“ Die zahlreichen für diese Behauptung beigebrachten Belegstellen (Note 84) gehören jedoch alle mit einer einzigen Ausnahme nicht der merowingischen, sondern spätern Zeiten an. Diese eine Ausnahme betrifft den Bischof Warinbert von Soissons und dessen Härte gegen das Kloster S. Medardus. Er war aber Abt des Klosters und wurde dann Bischof, ohne seine Stellung als Abt aufzugeben. Es kann also bei ihm nicht von einer Feindseligkeit des Bischofs gegen das Kloster, sondern nur von einer Härte des Abtes gegen die Mönche die Rede sein. Er eignete sich die dem Kloster zukommenden Abgaben eines Klostergutes an und erregt dadurch den Widerstand der Mönche (*Boll.*, Acta, 8. Juni, II, Suppl., p. 85; *Mabillon*, Annales, I, 482; XVI, c. 45). Die von *Roth* als unbegründet zurückgewiesene Ansicht von *Guettée*, Hist. de l'église de France II (Merowing. Zeit. 1847.) p. 426: „Les monastères... s'établirent tous du consentement des évêques et même presque toujours par leurs soins“, ist (etwa mit einer Veränderung des presque toujours in souvent) ganz richtig. Für Klostergründungen durch Bischöfe finden sich in *Gregor. Tur.*, in den Urkunden, in den Heiligenleben Beispiele in grosser Menge.

[2]) Concil von Epao, c. 10: „Cellas novas aut congregatiunculas monachorum absque episcopi notitia prohibemus institui.“ — Vit. Walarici, c. 41 (*Mabillon*, Acta, II, 683). „Tunc petiit Bertemundus... a pontifice... ut tale praeceptum daret ac licentiam, ut ibi (Leuconao) construeret monasterium.“ — Vit. Humberti (*Mabillon*, Acta, II, 768)

ist dem Bischof zu kirchlichem Gehorsam verpflichtet und untersteht seiner Disciplinargewalt.[1])

Ohne Erlaubniss des Bischofs darf der Abt nicht auf längere Zeit das Kloster verlassen.[2]) Der Abt ist verpflichtet, alle Vergehungen der Mönche, die einer kirchlichen Disciplinarstrafe bedürfen, dem Bischof zur Anzeige zu bringen, wenn er nicht selbst die Strafe über sie verhängt.[3]) Dem Bischof stand die Befugniss zu, den Abt abzusetzen, wenn er der bischöflichen Gewalt sich zu entziehen suchte oder seinen Pflichten nicht nachkam.[4]) Die Aebte der Diöcese waren verpflichtet, jährlich einmal der Berufung des Bischofs zu einer Versammlung Folge zu leisten. Auch zu geistlichen Uebungen konnten sie von dem Bischof versammelt werden.[5])

„...impetrata a Cameracensis sedis episcopo licentia oratorium construxit, in quo... viros sub habitu monasticae conversationis constituit." Aus dieser letztern Stelle ist zugleich der Grund ersichtlich, wesshalb der bischöflichen Erlaubniss so selten Erwähnung gethan wird. Mit jedem Kloster war ein Oratorium verbunden, zu dessen Errichtung und Weihe die bischöfliche Mitwirkung nothwendig war (siehe oben S. 353). Es bedurfte also nicht einer nochmaligen besondern Erlaubniss zur Stiftung des Klosters, wenn die Genehmigung zur Gründung der Kirche des Klosters ertheilt war.

[1]) I. Concil von Orléans, c. 19. „Abbates pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistant." II. Concil von Orléans, c. 21: Abbates qui episcoporum praecepta despiciunt, ad communionem nec penitus admittantur, nisi contumaciam suscepta humilitate deponant." Siehe ferner Concil von Epao, c. 19; III. Concil von Orléans, c. 19; V. Concil von Arles, c. 2, 5; von Tours, c. 7.

[2]) V. Concil von Arles, c. 3. „ut abbatibus longius a monasterio vagari sine episcopi sui permissione non liceat."

[3]) Concil von Auxerre, c. 23.

[4]) Concil von Epao, c. 19. „...(abbas) innocentem se asserens ab episcopo suo accipere voluerit successorem, ad metropolitani judicium deducatur." II. Concil von Tours, c. 7; von Auxerre, c. 23. „...ad poenitentiam agendum in alio monasterio retrudatur."

[5]) Siehe oben S. 361.

Diese Abhängigkeit des Abtes von dem Bischof gründete sich insbesondere auch darauf, dass der Abt in der Regel zugleich Geistlicher war und als Diakon oder Priester der Klosterkirche vorstand.[1]) Es galt als ein Zeichen der Bescheidenheit und Demuth, wenn der Abt sich mit der Diakonatswürde begnügte und sich weigerte, die Priesterweihe zu nehmen.[2])

Anderer Seits wurde aber auch daran festgehalten, dass der Bischof keinen Mönch ohne Erlaubniss des Abtes in den geistlichen Stand aufnehme, wie denn überhaupt die Zahl der Mönche, die Kleriker wurden, eine beschränkte sein sollte. Nach der Regel des Bischofs Aurelian von Arles soll der Priester, der mit Genehmigung des Abtes geweiht worden, nur einen Diakonen und einen Subdiakonen

---

[1]) Dass die Aebte Geistliche waren, zeigen die Unterschriften der Concilien. Nicht nur erscheinen sehr häufig die Aebte als Vertreter der Bischöfe, sondern auch in den Unterschriften der Diöcesansynode von Auxerre gehen die Aebte den Priestern vor. Das wäre sicherlich nicht der Fall, wenn jene Laien gewesen wären (*Mansi*, IX, 913).

[2]) Vit. Eugendi, c. 8 (*Mabillon*, I, 572). „... reverentiam tanti honoris caute ac diligenter aufugit." Er erklärt: „multo esse abbati propter juniorum ambitionem liberum a sacerdotio praeesse fratribus ... multos etiam patres... hoc officio gravius ac latentius superbiisse et plus se efferre fratribus quos in exemplo humilitatis convenerat anteire." Doch waren die meisten Aebte Priester, um die priesterlichen Funktionen in dem Kloster ausüben zu können. Vit. Leobini, c. 9 (*Mabillon*, Acta, I, 123): der Heilige wird Diakon und Abt des Klosters Brou. Aetherius (Bischof von Chartres), „dignum duxit, ut praefecturae officium commodius ageret, si ad presbyterii onus eum ordinabiliter sublimaret." Später wurde es getadelt, wenn ein Abt in allzugrosser Bescheidenheit sich weigerte, die Priesterweihe zu empfangen. Vit. Deodati (der ein Zeitgenosse Chlodovechs gewesen sein soll. Die Vita ist aus dem 10. Jahrhundert. *Boll.*, Acta, 24. April, III, 174): „... unde effectum est, ut diaconus adduci numquam potuerit, ut sacerdotium susciperet, quod abbatis muneri maxime convenisset."

aus der Zahl der Mönche haben.[1]) Die Mönche, die die Priesterweihe erhalten haben, sollen desshalb keine besondere Stellung im Kloster einnehmen, sie sollen, wie alle andern, dem Abt untergeben sein und, selbst wenn dieser ein Laie ist, sich seiner Herrschaft nicht entziehen können.[2]) Die Masse der Mönche waren Laien und wurden als solche von den Geistlichen unterschieden, wenn es auch schon im 6. Jahrhundert gebräuchlich wurde, sie als clerici zu bezeichnen.[3])

Ernennung des Abtes. Wahlrecht.

Auf die Ernennung des Abtes stand ursprünglich dem Bischof ein Recht nicht zu. Die klösterliche Genossenschaft war eine Genossenschaft von Laien, deren Vorstand ebenfalls ein Laie sein konnte. Die Gesammtheit der Mitglieder hatte ihn zu wählen und zu allen Zeiten wurde die Wahl des Abtes durch die Mönche, die der Aebtissin durch die Nonnen als die dem Charakter der Klostergenossenschaft entsprechendste erachtet. Auch die Regel Benedikts, die seit dem 7. Jahrhundert im Frankenreich immer grössere Verbreitung fand, schrieb vor, dass der Abt von der Gesammtheit der Mönche gewählt werden solle. Nur wenn die Wahl der Mehrheit auf einen unwürdigen und lasterhaften Mönch falle, dann solle nach dem Urtheil des Bischofs, der benachbarten Aebte und der Gemeinden derjenige, der die Stimmen der Minderheit erhalten, Abt

---

[1]) Reg. Aurel., c. 46 (*Holsten.*, I, 152). „...et unum diaconum et subdiaconem ... ordinandi habeat potestatem.“ *Thomassinus*, P. I, L. III, c. 15, n. 7, legt die Stelle anders, aber doch wohl unrichtig aus.

[2]) Regula Benedicti, c. 60 (*Holsten.*, I, 132); Reg. Magistri, c. 83 (p. 279): „...ne ipsi obtentu honoris de ratiociniis vel dominatione monasterii, utpote laicos, abbates excludant.“

[3]) Reg. Magistri, c. 81 (p. 278). Die Mönche sollen nicht wie Geistliche gekleidet sein, „ut aliquid distet a clerico monachus.“ Dagegen hat schon *Thomassinus*, P. I, L. II, c. 39, n. 3, 4, zahlreiche Stellen aus Gregor von Tours gesammelt, in welchen Mönche clerici genannt werden.

werden. Haben die Mönche einstimmig eine solche unwürdige Person erwählt, dann sollen der Bischof, die Aebte und Gemeinden einen Abt einsetzen.[1])

Ernennungsrecht des Eigenthümers des Klosters.

Indessen war die Wahl des Abtes durch die Mönche keineswegs von der Kirche selbst vorgeschrieben und die weitere Entwicklung des Klosterwesens im Frankenreich trat der Wahlfreiheit hindernd in den Weg. Die Klöster waren nach römischem Rechte Korporationen, welche selbständig Vermögen erwerben und besitzen konnten und nach ihrer eignen Verfassung ihre Organe bestellten. Schon frühe aber wurden von den Königen, von Bischöfen, von Privatpersonen Klöster auf dem in ihrem Privateigenthum stehenden Grund und Boden gegründet. Es wurden von ihnen eine Kirche und die zur Aufnahme der Mönche oder Nonnen nöthigen Gebäude errichtet, die Güter, deren Erträgnisse zum Unterhalt einer bestimmten Zahl von Mönchen u. s. w. hinreichten, so wie andere Einkünfte wurden von dem übrigen Privatvermögen ausgesondert und dem erwähnten Zweck gewidmet. Auf die daraus entspringenden Vermögensrechtsverhältnisse haben wir in anderm Zusammenhang näher einzugehen. Hier genügt die Bemerkung, dass durch eine solche Widmung einer Vermögensmasse für eine klösterliche Genossenschaft diese Vermögensmasse nicht

---

[1]) Reg. Bened., c. 64 (*Holsten.*, I, 133). — Diese Bestimmungen Benedikts über die Wahl des Abtes haben von den Commentatoren der Regel verschiedene Auslegungen erfahren. Da es späterhin in allen Benediktinerklöstern Regel wurde, dass bei der Wahl des Abtes die einfache Majorität entscheidet, so suchte man die Vorschrift des c. 64 damit in Uebereinstimmung zu bringen. Unter der pars quamvis parva congregationis, deren Stimmen massgebend sein sollen, wenn sie saniori consilio elegerit, verstand man eine, wenn auch kleine relative Mehrheit der abgegebenen Stimmen. Siehe die verschiedenen Ansichten bei *E. Martene*, Commentarius in Reg. S. Bened. (Paris 1690), p. 835 sqq.

aufhörte, Privateigenthum des bisherigen Eigenthümers zu sein, nicht in das Eigenthum der Klostergenossenschaft überging. Weitaus die meisten seit dem 6. Jahrhundert gegründeten Klöster befanden sich in Folge ihrer Gründung im Eigenthum des Königs, eines Bischofs, einer bischöflichen Kirche oder eines Privatmannes.[1]) Der Eigenthümer aber nahm das Recht in Anspruch, den Abt einzusetzen oder Bestimmungen über die Ernennung des Abtes zu treffen. Die Königin Radegundis ernannte in dem um 544 von ihr gegründeten Kloster zum heiligen Kreuz in Poitiers die erste Aebtissin, bestimmte aber, dass künftighin nach deren Tode die Aebtissin von den Nonnen gewählt werde.[2]) Der königliche Referendar Audoenus erbaute das Kloster Resbaix und, da ihm der König nicht die Erlaubniss ertheilte, in den geistlichen Stand einzutreten, so übertrug er das Eigenthum an dem Kloster dem König, der nun den Abt ernannte.[3]) Der Bischof Eligius von Noyon ernennt in den von ihm errichteten Klöstern die Aebte und Aebtissinnen.[4]) In zahlreichen Fällen verliehen indessen die Stifter, wie z. B. die heilige Radegunde, dem Kloster selbst die

---

[1]) Das Nähere siehe Kap. VII; dort wird auch gezeigt werden, dass es auch in fränkischer Zeit selbständige Klöster gab, die selbst das Eigenthum an ihren Kirchen, Gebäuden, Gütern u. s. w. hatten.

[2]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 42.

[3]) Vit. Agili Abbatis Resbacensis, c. 19 (*Mabillon*, Acta, II, 309). „. . .committens potestati regiae etiam illud monasterium . . Agilum . . rex in memorato monasterio praefecit abbatem.“

[4]) Vit. Eligii, I, c. 17; II, c. 5 (*D'Achery*, Spicil., II, 84, 92). Siehe auch *Pertz*, Dipl., I, 22, n. 22: Ernennung des Remaclus zum Abt der Klöster Stavelot und Malmedy durch König Sigibert II. von 644; p. 93, n. 4: des Willibrord zum Abt von Echternach durch den Majordomus Pippin und dessen Frau Plectrudis von 706. Ferner *Pardessus*, Dipl. II, 149, n. 361; p. 243, n. 442; p. 370, n. 559 (Monument. Patriae, I, 15). Gründung des Klosters Novalese und Ernennung des Abtes durch den Stifter Abbo u. s. w.

Befugniss, den Abt und die Aebtissin zu wählen, entweder unbeschränkt[1]) oder aber indem sie sich die Bestätigung der Wahl vorbehielten.[2])

---

[1]) Urkunde Dagoberts I. für das Kloster Resbaix von 635: „Et cum abbas ille fuerit de saeculo evocatus, quem ex semetipsis ipsa congregatio elegerit sibi, secundum s. regulam seniorem instituat... secundum delegationis votum vel hujus seriem auctoritatis suffultum (*Pertz*, Dipl., I, 17, n. 15). Urkunde Chilperichs II. von 717 in Bestätigung einer Urkunde Dagoberts II. für das Kloster S. Maur des fossés bei Paris (p. 78, n. 88); Childerich III. für die Klöster Stavelot und Malmedy von 744 (p. 87, n. 97); Pippin und Plectrudis für das Kloster Echternach (p. 94, n. 5). — Mit diesen Privilegien, durch welche der König als Eigenthümer eines Klosters diesem das Recht der freien Wahl ertheilt, sind diejenigen königlichen Urkunden nicht zu verwechseln, in welchen der König einem selbständigen Kloster oder einem Kloster, das sich in dem Privateigenthum dritter Personen befindet, das ihnen verliehene Recht der freien Wahl bestätigt. Dahin gehören die Urkunden Chlodovechs II. von 692 für das von dem Bischof von Vaison gegründete Kloster Grasellum (p. 58, n. 65); Theuderichs IV. von 723 für das Kloster S. Denis (p. 83, n. 93) und von 727 für das Kloster Murbach (p. 85, n. 95). — Die meisten königlichen Klöster hatten das Privilegium, ihren Abt aus ihrer Mitte selbst zu wählen. Privilegium Bischofs Emmo von Sens für das Kloster S. Columba in Sens (*Pardessus*, II, 109, n. 333). „Sed et in his provinciis plura alia regalia monasteria... privilegia acceperunt.“

[2]) Beschränkungen dieser Art kommen in der merowingischen Zeit selten vor. In dem Kloster Corbie, das von der Königin Balthildis gegründet war, hatte der König ein Bestätigungsrecht der Wahl. Nachdem der erste Abt desselben, Theudefridus, Bischof geworden, bestellte er seinen Nachfolger in dem Amte des Abtes per voluntatem et praeceptionem des Königs. Später erhielt das Kloster das Wahlrecht; aber der König hat den gewählten Abt zu bestätigen. Bestätigung des gewählten Abtes Erembert durch König Theuderich III. von 681 (*Pertz*, Dipl., I, 47, n. 52). In dem von dem Bischof von Amiens, Berthefredus, dem Kloster ertheilten Privileg von 662 heisst es: „(abbatem) quem unaminiter congregatio ipsius monasterii... elegerint, data auctoritate a praefato principe vel ejus successoribus, a nobis... ordinetur (*Pardessus*, II, 126, n. 345). Auch dem Kloster Aindre scheint nur ein solches beschränktes Wahlrecht zugestanden zu haben. Der Gründer und erste Abt desselben, Hermenlandus, übertrug das Eigenthum dem König und legte seine Stelle

Aber auch noch aus einem andern Grund und nach einer andern Richtung hin wurde die Wahlfreiheit der Klöster beschränkt. Wie oben erwähnt, konnte der Abt ursprünglich ein Laie sein. Schon frühe wurde es jedoch Regel, dass er ein Geistlicher war, wenigstens die Diakonatswürde hatte, meistens aber auch die Priesterweihe erhielt. Durch diese Sitte war eine Mitwirkung des Diöcesanbischofs bei der Bestellung des Abtes nothwendig geworden. War der Gewählte Laie, so musste er von dem Bischof in den Klerus aufgenommen, war er nur Diakon, von dem Bischof zur Priesterwürde erhoben werden. War er schon Priester, so bedurfte er als Mitglied des bischöflichen Klerus der bischöflichen Erlaubniss zur Uebernahme des Amtes eines Abtes. Hieraus scheint sich die Befugniss des Bischofs, den Abt einzusetzen, entwickelt zu haben. Dazu kam, dass nach der Regel des heiligen Benedikt dem Bischof die Entscheidung streitiger Wahlen sowie das Recht zugestanden worden war, die Wahl einer ungeeigneten Person zum Abt zu verwerfen und in diesem Falle den Abt selbst einzusetzen. In Verbindung mit diesen Rechten des Bischofs steht es, wenn seit dem 6. Jahrhundert die Sitte allgemein wird, dass der Abt durch den Bischof eine Segnung, Benediction, erhält und von ihm in sein Amt eingeführt wird.[1]) Dadurch war aber die Wahlfreiheit des Klosters in hohem Maasse bedroht, es war dadurch dem Bischof der Weg gebahnt, auch den Klöstern, welche nicht in seinem oder der bischöflichen Kirche Eigenthum standen, einen Abt aufzudrängen. Gegen

Benediction des Abtes.

---

nieder. Darauf „fratres sibi abbatem elegerunt nomine Adalfredum regali annuente praecepto." Das praeceptum scheint demnach kein allgemeines Wahlprivileg, sondern eine Bestätigung der Wahl des A. enthalten zu haben (Vit. Hermenlandi, c. 30; *Mabillon*, Acta, II, 377).

[1]) Die ältesten, sehr ausführlichen Vorschriften für die Benediction und Einführung des Abtes in sein Amt durch den Bischof sind enthalten in der Regula Magistri, c. 93 (*Holsten.*, I, 288 sqq.).

diesen Eingriff in ihre Wahlfreiheit suchten sich die Klöster zu schützen durch besondere Privilegien, welche ihnen von den Bischöfen ertheilt wurden. Der Inhalt derselben geht dahin, dass der Bischof sich verpflichtet, den von dem Kloster gewählten Abt in sein Amt einzuführen und die Wahlfreiheit zu achten. Damit verbindet sich vielfach die Zusicherung, für die Segnung des Abtes keine Gebühren zu verlangen. Das älteste Privilegium dieser Art, von dem wir Kenntniss haben, ist von dem Bischof Virgilius von Arles dem in seiner Bischofsstadt von König Childebert I. errichteten Kloster gegeben worden, das von Papst Vigilius bestätigt wurde.[1])

Klosterprivilegien. Bestätigung des gemeinen Rechts.

Mit dem Ende des 6., im 7. Jahrhundert kommen derartige Privilegien häufiger vor. Sie werden nicht selten von den Stiftern des Klosters erbeten, wie die Stifter des Nonnenklosters S. Cassian zu Marseille sich an Papst Gregor I. wandten, um von ihm eine Bestätigung der Wahlfreiheit des Klosters gegen Eingriffe des Bischofs zu erhalten.[2]) Allerdings war hier dem Bischof noch vorbehalten zu prüfen, ob die Wahl der Nonnen auch auf eine würdige Person gefallen sei. In den Privilegien des 7. Jahrhunderts wird ein derartiger Vorbehalt nicht mehr gemacht. Es wird vielmehr dem Kloster allgemein zugesichert, dass der Bischof den gewählten Abt segnen und in sein Amt einführen werde.[3]) Doch war in der Regel bestimmt, dass die

---

[1]) Weder das bischöfliche Privileg noch die päpstliche Bestätigung sind uns erhalten. Dieselben werden aber erwähnt in der nachmaligen Bestätigung des Papstes Gregor I. von 599 (*Jaffé*, n. 1268; Ep. IX, 111; Op. VIII, 147). Gregor bestätigt daselbst die frühern Bestimmungen de ordinatione abbatis.

[2]) Gregor I. von 596 (*Jaffé*, n. 1090; Ep. VII, 12; Op. VII, 420; auch *Pardessus*, I, 174, n. 208). „(abbatissam) congregatio sibi de suis elegerit, ordinetur; quam tamen, si digna hoc ministerio judicata fuerit, ejusdem loci episcopus ordinet.“

[3]) Formel eines solchen Privilegs Marc., I, 1 (*de Rozière*, 574):

Mönche oder Nonnen aus ihrer Mitte einen Abt oder eine Aebtissin wählen sollen, nicht eine dem Kloster fremde Person.[1]) Erst mit dem 8. Jahrhundert wird ausdrücklich in einzelnen Privilegien bemerkt, dass es der Genossenschaft gestattet sei, auch aus einem andern Kloster einen geeigneten Abt zu wählen, wenn in ihrer Mitte Niemand sei, der zur Uebernahme dieser Würde passend erscheine.[2]) Aber auch in denjenigen Klöstern, welchen durch besondere Privilegien die freie Abtswahl zugesichert worden, sollte die Einsetzung des Abtes nur unter Mitwirkung und Benediction des Bischofs erfolgen.[3])

Indessen auch nach andern Richtungen hin machte sich das Bedürfniss geltend, die Freiheit und Unabhängigkeit der Klöster gegenüber den Bischöfen zu wahren. Wie es schon im 5. Jahrhundert zu Streitigkeiten zwischen Bischöfen und

„...sine praemium memoratae urbis episcopus ipse promoveat abbatem." Aehnliche Privilegien des Bischofs Burgundofaro von Meaux für Resbaix von 636 (*Pardessus*, II, 40, n. 275); des Bischofs Emmo von Sens für S. Columba (*Pardessus*, II, 109, n. 333); für S. Peter zu Sens von 659 (p. 113, n. 335); des Bischofs Drausius von Soissons für das Nonnenkloster S. Mariae von 666 (p. 139, n. 355). Vgl. *Sickel*, Beiträge zur Diplomatik (Wien 1864), IV, 6 fg.

[1]) Siehe die in Note 2 und 3 auf S. 378 angeführten Urkunden.

[2]) Chilperich II. für S. Maur des fossés von 717 (*Pertz*, Dipl., p. 78). „juxta privilegium quod ...praesentaverant, ... de ipsa congregatione vel, si necessitas fuerit, de quolibet monasterio." Bischof Widegern von Strassburg für Murbach von 728 (*Pardessus*, II, 354, n. 543), hier jedoch nur „de alia monasteria Pirminii episcopi de illas congregationes peregrinorum." Abt Widerad für das von ihm gegründete Kloster Flavigny von 746 (ibid. p. 411, n. 587): „cum consensu vel voluntate Galliarum pontificum..." dürfen die Mönche einen Abt wählen, „ubicumque in proximis monasteriis rectius et sanctius secundum regulam S. Benedicti invenerint."

[3]) Dagobert I. für Resbaix, a. a. O.; Theuderich III. für Corbie, „...cum voluntate episcopi"; Chlodovech III. für Grasellum von 692, „...cum consilio Vasensis urbis episcopi et voluntate et benedictione suscipere deberet dignitatem" u. s. w.

Klöstern über die ihnen zustehenden Befugnisse gekommen war (siehe oben I, S. 351), so konnten auch jetzt Conflikte dieser Art nicht ausbleiben. Die Klöster waren die ersten kirchlichen Institute, welche in Selbständigkeit von dem Bischof entstanden waren. Sie standen zwar unter der kirchlichen Gewalt des Bischofs, wie die gesammte Diöcese, aber ihre Rechte waren nicht von dem Bischof abgeleitet. Sie waren freie Genossenschaften, die nicht zu dem Klerus gehörten, die ein von Anfang an von dem Bisthumsvermögen rechtlich geschiednes Vermögen hatten. Die Disciplinargewalt aber, welche dem Bischof über sie zustand, konnte leicht dazu missbraucht werden, diese Selbständigkeit des Vermögens und die Freiheit ihrer Stellung anzugreifen und sie in jeder Beziehung dem Bischof unterthan zu machen. Schon das Concil von Arles von 455 hatte die innere Selbständigkeit des Klosters geschützt und in Nordafrika hatte im Jahre 525 ein Concil von Carthago ganz ähnliche Grundsätze aufgestellt.[1]) Die kirchliche Giltigkeit dieser Grundsätze wurde im Frankenreiche von den Bischöfen an sich nicht bestritten, aber ihre Durchführung in den einzelnen Fällen mochte häufig genug durch Uebergriffe der Bischöfe erschwert werden. Die Klöster suchten sich dagegen zu sichern durch besondere Privilegien, welche sie sich von dem Bischof ertheilen liessen. Diese Privilegien enthalten, mit seltnen Ausnahmen, keine Bestimmungen, welche den Klöstern besondere Rechte verliehen hätten, sie sichern nur durch ein besonderes Versprechen des Bischofs dem Kloster die Beobachtung des gemeinen Rechtes zu.[2]) So bestimmte Gregor I. in dem für das Nonnenkloster S. Cassian zu Marseille von 596 gegebenen

---

[1]) *Mansi*, VIII, 841; *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 760; *Mabillon*, Annales, I, 39 sqq.

[2]) Siehe *Rettberg*, II, 672; *Sickel*, a. a. O., S. 8.

Privileg, dass in Bezug auf die Verwaltung des Vermögens dem Bischof keine Befugniss zustehe, sondern dass dieselbe allein der Aebtissin obliege. Der Bischof solle nur an dem Gründungstage des Klosters in demselben die Messe lesen, dann aber sofort sein Bischofsstuhl entfernt werden. An andern Tagen solle der von dem Bischof abgesandte Priester die Messe verrichten.[1]) Da in Mönchsklöstern die priesterlichen Funktionen von dem Abt oder einem zum Priester geweihten Mönch verrichtet wurden, so waren sie auch in dieser Beziehung dem Bischof gegenüber selbständiger gestellt.

Seit dem 7. Jahrhundert wurden Privilegien, welche dem Missbrauch der bischöflichen Gewalt vorzubeugen bestimmt waren, in grosser Zahl gegeben. Die Privilegien der Klöster Lérins, Agaunum, Luxeuil, S. Marcel in Châlon an der Saône galten als Vorbilder und, wenn sie selbst uns auch nicht erhalten sind, so werden sie doch in zahlreichen Urkunden als Muster bezeichnet, nach denen die erhaltenen Urkunden abgefasst wurden.[2]) Abgesehen von den Bestimmungen über die freie Wahl des Abtes beziehen sie sich insbesondere auf folgende Punkte:

---

[1]) a. a. O. In dem von Caesarius von Arles gegründeten Nonnenkloster hatte das Kloster selbst die Befugniss, den Priester, der daselbst die Messe zu lesen hatte, zu wählen. Testamentum Caesarii von 542 (*Pardessus*, I, 105, n. 139). „presbyterum ... nullum alium habeat congregatio sancta nisi quem ipsa elegerit vel ordinari petierit.“

[2]) Zum ersten Mal geschieht dies in der königlichen Urkunde für Resbaix von 635 (*Pertz*, Dipl., I, 17). „... nec nobis aliquis detrahendo aestimet in id nova decernere, dum ab antiquis juxta constitutiones pontificum per regalem sanctionem monasteria sanctorum Agaunensium, Lirinensium, Luxoviensium immoque et monachi d. Marcelli sub libertatis privilegio videntur consistere.“ In der Folge wird auch das Kloster Resbaix als Musterkloster aufgeführt, zuerst in dem Privileg des Bischofs Emmo von Sens für das Kloster S. Columba von 659 (*Pardessus*, II, 109, n. 333). Hierüber, wie über das folgende, siehe insbesondere *Sickel*, a. a. O., S. 5 fg.

1) Es wird ausdrücklich erklärt, dass das Vermögen des Klosters unter alleiniger Verwaltung des Abtes stehe, dem Bischof keine Befugniss darüber zukomme. Der Bischof ist nicht berechtigt, dem Kloster irgend etwas zu entziehen, von ihm eine Abgabe zu erheben oder in die Verwaltung sich zu mischen.

2) Der Bischof darf sich nicht in die innern Angelegenheiten des Klosters mengen; deren Ordnung steht dem Abte zu; insbesondere hat letzterer auch allein die Klosterdisciplin zu handhaben. Nur wenn Zwistigkeiten entstehen oder schwere kirchliche Vergehen vorkommen, ist der Bischof zum Einschreiten befugt.

3) Der Bischof darf das Kloster nur auf Aufforderung des Abtes und nur behufs Ausübung der dem Bischof vorbehaltenen Funktionen, wie zur Weihe von Altären, zur Bereitung des Chrisma, zur Aufnahme von Mönchen in den Klerus u. s. w., betreten. Er darf, wie dies allgemein verboten war (II. Concil von Orléans von 533, c. 3), für die Vornahme dieser Handlungen keine Gebühren erheben, wie er auch sonst nicht berechtigt ist, dem Kloster eine Abgabe aufzuerlegen.[1])

---

[1]) Folgende bischöfliche Privilegien für Klöster sind uns erhalten: von Burgundofaro von Meaux für Resbaix von 636 (*Pardessus*, II, 39, n. 275); Emmo von Sens für S. Columba und S. Peter zu Sens von 659 (II, 109, 112, n. 333, 335); Audomarus von Terouanne für S. Maria von 662 (II, 123, n. 344); Berthefredus von Amiens für Corbie von 662 (II, 126, n. 345); Drausius von Soissons für das Nonnenkloster daselbst von 666 (II, 138, n. 355); Aredius von Vaison für Grasellum von 683 (II, 191, n. 401); Bertoendus von Châlons an der Marne für Moutier en Der von 692 (II, 221, n. 423); Agerard von Chartres für ein Kloster an der Loire von 696 (II, 234, n. 435; *Tardif*, p. 28, n. 36); Ibbo von Tours für S. Martin von 720 (II, 319, n. 512); Widegern von Strassburg für Murbach von 728 (II, 352, n. 543); Heddo von Strassburg für Arnolfsau von 748 (II, 408, n. 596). — Der

Jedoch enthalten die bischöflichen Privilegien keineswegs alle diese Bestimmungen in gleicher Ausführlichkeit. In allen aber ist der erste Punkt erwähnt; er war offenbar der für die Klöster wichtigste. Indessen darf nicht angenommen werden, dass in denjenigen Privilegien, in welchen eine oder die andere Bestimmung nicht enthalten ist, dem Kloster eine andere rechtliche Stellung gegeben oder dasselbe in eine grössere Abhängigkeit von dem Bischof gebracht werden sollte. Durch diese Privilegien wurden den Klöstern eben keine neuen Befugnisse ertheilt, sondern sie nur in ihren Rechten gesichert.[1])

Erweiterte Befugniss.

Nur nach einer Richtung hin findet sich in einigen Klosterprivilegien eine Erweiterung der den Klöstern nach gemeinem Recht zustehenden Befugnisse. Einigen Klöstern wurde das Recht ertheilt, um Vornahme der dem Bischof ausschliesslich zustehenden Funktionen nicht den Diöcesanbischof, sondern nach ihrer Wahl einen beliebigen Bischof zu ersuchen. Nach altem, feststehendem Grundsatz durfte kein Bischof in der Diöcese eines andern Bischofs eine

---

Inhalt der Privilegien bezieht sich, wie es in der Bestätigung des dem Kloster zu Arles verliehenen Privilegiums durch Gregor I. heisst: „tam in dispositione rerum quam in ordinatione abbatis“; aber „hoc privilegium non eo tendit, ut monachos ab ecclesiasticis legibus immunes ac liberos efficiat“ (*Jaffé*, n. 1268; Ep. IX, 111; Op. VIII, 147).

[1]) Es ist desshalb auch daraus, dass erst in der Urkunde Theuderichs IV. für das Kloster S. Denis von 723 (*Pertz*, Dipl., I, 83) des Rechts der freien Abtswahl Erwähnung geschieht, nicht zu schliessen, dass dem Kloster dieses Recht früher nicht zugestanden habe, wie dies *Sickel*, S. 12, zu thun geneigt ist. Wie *Sickel*, S. 15, selbst angibt, war S. Denis ein selbständiges, nicht in Privateigenthum stehendes Kloster und hatte als solches das Recht, seinen Abt zu wählen. Der König sagt auch nicht, dass „dem Kloster ein neues Recht verliehen werden solle“, sondern nur, dass er auch dieses Rechts Erwähnung thun wolle: „et illud viro in hunc privilegio nostrae serenitatis placuit inserendi.“

Amtshandlung vornehmen. Die durch das erwähnte Privilegium ausgezeichneten Klöster wurden dadurch von dem „Diöcesanzwang“ befreit. Die Zahl derselben scheint jedoch nur eine geringe gewesen zu sein.[1] Damit waren aber keineswegs die Klöster ganz von der bischöflichen Gewalt eximirt. Wie alle andern Klöster unterstanden sie der kirchlichen Disciplinargewalt des Bischofs und hatten nur, wenn es sich um Einweihung von Kirchen und Altären, um Consecration des Chrismas, um Ertheilung von Weihen handelte, die Befugniss, sich an einen andern Bischof zu wenden.

Da der Inhalt der Privilegien nur das kirchliche Verhältniss des Klosters zu dem Bischof regelte, so konnten sie allen Klöstern ertheilt werden, ohne Unterschied, ob sich dieselben im Eigenthum des Königs, des Bischofs oder eines Privatmannes befanden oder ob sie rechtlich selbständige Anstalten waren.[2] Bald war es der Stifter oder Eigenthümer des Klosters, bald waren es der Abt und die

---

[1]) Zu ihnen gehören die Klöster Resbaix, Murbach und Arnolfsau (siehe die angeführten Privilegien). Eine derartige Erweiterung der klösterlichen Befugnisse ist auch in der Formel Baluze Maj., 38 (*de Rozière*, n. 573), enthalten, die aus Burgund stammt und späterer Zeit angehört, wie der Ausdruck rex Burgundiae zeigt. Dass diese Begünstigung nicht blos auf Klöster, die von irisch-schottischen Mönchen gegründet waren, beschränkt war, wie *Rettberg*, II, 675, glaubte, hat schon *Sickel*, a. a. O., S. 10, erwiesen. Allerdings gehören jene drei angeführten Klöster zu den irisch-schottischen, von denen weiterhin die Rede sein wird. Uebrigens ist zu bemerken, dass in der Urkunde König Theuderichs IV. für Murbach von 727 (*Pertz*, Dipl., I, 85, n. 95) dem Kloster diese Befugniss nur zuerkannt wird, „quod si (episcopus) ipse rennuerit.“

[2]) So ertheilt Bischof Emmo von Sens dem Kloster S. Columba ein Privileg, „quamvis in jure possessionis nostrae non sit idem monasterium.“

Mönche selbst, welche um die Ertheilung des Privilegiums nachsuchten.[1])

Mochten nun die Privilegien nur das gemeine Recht bestätigen oder dem Kloster ein besonderes Vorrecht verleihen, der Schutz, den sie gegen Uebergriffe der Bischöfe gewährten, war kein sehr starker, sofern sie nur von einem Bischof ertheilt waren und die Nachfolger des Bischofs nicht verpflichteten. Man suchte desshalb durch verschiedene Mittel die Kraft der Privilegien zu verstärken und ihnen eine für die Dauer wirkende Geltung zu verschaffen. So wurde zunächst in vielen Fällen die Mitbürgschaft der Bischöfe anderer Diöcesen für die Wirksamkeit des Privilegs nachgesucht, sei es, dass die Privilegien auf Versammlungen der Bischöfe von ihnen gemeinsam ertheilt wurden, sei es, dass sie von anwesenden oder auch andern Bischöfen mitunterzeichnet, sei es, dass sie wenigstens andern zur Kenntnissnahme vorgelegt wurden.[2])

Königliche Bestätigung der Privilegien.

Noch wirksamer erschien es, wenn das bischöfliche Privileg seine Bekräftigung und seinen Schutz durch eine königliche Urkunde erhielt, welche die Befugnisse des Klosters unter königliche Garantie stellte. Hierdurch wurde die Selbständigkeit des Klosters gegenüber dem Bischof mit einem höhern Schutze umgeben. Jede Verletzung der dem Kloster bestätigten Rechte war dann nicht nur ein Missbrauch der kirchlichen Gewalt des Bischofs, der von der

[1]) Siehe *Sickel*, S. 6 fg., der auch die Ansicht *de Marcas* (De Concordia sacerdotii et imperii, III, c. 16), dass die Zustimmung des Königs zu bischöflichen Privilegien erforderlich gewesen sei, als unbegründet zurückweist. Wenn das erwähnte Privileg des Klosters S. Columba von dem Bischof cum consensu regali ertheilt ist, so darf angenommen werden, dass dasselbe ein königliches Kloster gewesen ist. Der Bischof hat auf die Bitte des Abtes das Privileg gegeben, wie er selbst sagt (vgl. *Mabillon*, Annales, I, 213).

[2]) Siehe die oben angegebenen Privilegien. *Sickel*, S. 15 fg.

Kirche verboten war, sondern auch eine Missachtung der königlichen Praeceptio, die durch die königliche Banngewalt geschützt wurde. Der Thäter war der Bannbusse verfallen.[1]) Der Stifter oder das Kloster selbst haben desshalb häufig die Bestätigung der ihnen von den Bischöfen ertheilten Privilegien durch den König nachgesucht.[2]) — Indessen kam es auch vor, dass der König dem Kloster seine Befugnisse bestätigte, bevor der Bischof ein Privileg ertheilt hatte.[3])

Klöster im Königsschutz.

Die Garantie, welche dem Kloster für sein Recht durch königliche Privilegien zu Theil wurde, konnte aber noch verstärkt werden dadurch, dass der König das Kloster in den besondern Königsschutz aufnahm. Wie Frauen und Geistliche, überhaupt waffenunfähige Personen in ein be-

[1]) Es ist dies zwar in den königlichen Bestätigungen der bischöflichen Privilegien aus der merowingischen Zeit nicht ausgesprochen, da den merowingischen Königsurkunden überhaupt eine Strafandrohung unbekannt ist. Es ergibt sich aber daraus, dass der Bann auf Verletzung jedes königlichen Gebots stand. In karolingischen Urkunden ist es ausdrücklich hervorgehoben. So sagt der Bischof Frotharius von Toul in der Erneuerung des Privilegs für das Kloster S. Aper von 836, das früher schon die königliche Bestätigung erhalten hat (am Schlusse ist von der renovatio derselben die Rede), „causam autem utriusque conditionis ... unicuique regi, qui huic regno praefuerit, corrigendam committimus“ (*Dom Calmet*, Histoire de Lorraine, II. Preuves, p. 129).

[2]) Dahin gehören die Bestätigung des Privilegs für Grasellum durch Chlodovech III. von 692 (*Pertz*, Dipl., I, 58), für S. Denis durch Chlodovech II. von 653 (p. 19) und durch Theuderich IV. von 723 (p. 82).

[3]) Und zwar geschieht dies nicht blos dann, wie *Sickel*, S. 7, behauptet, wenn der König Mitstifter ist, sondern auch bei Privatklöstern auf Bitten des Eigenthümers und des Abtes. So ertheilte Theuderich IV. auf die Bitte des Grafen Eberhard und des Abtes Pirmin dem neugegründeten Kloster Murbach am 12. Juli 727 ein Privileg (p. 85), während Bischof Widegern das dem Inhalte nach, bis auf eine oben (S. 384) erwähnte kleine Abweichung, gleiche Privileg erst am 13. Mai 728 (*Pardessus*, II, 355) ausstellte.

sonderes Schutzverhältniss zu dem König traten und hierdurch besondere Schutzmittel zur Sicherung und Abwehr gegen Gewalt und Beeinträchtigung durch Verleihung des Königs erhielten, so konnten auch Klöster diesen Königsschutz erlangen.[1]) Die frühesten Beispiele einer solchen Ergebung von Klöstern in den Schutz des Königs finden sich in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Im Jahre 562 nahm König Chilperich das Kloster S. Calais (Anisola im Bisthum Le Mans) in seinen Schutz und ertheilte ihm die erste uns über ein solches Verhältniss erhaltene Urkunde.[2]) Um dieselbe Zeit hatte die Königin Radegundis das von ihr erbaute Kloster zum heiligen Kreuz zu Poitiers in den Schutz König Sigiberts gegeben. Das Kloster hatte früher schon Privilegien von König Chlothar I. erhalten, war aber der unbeschränkten Kirchengewalt des Bischofs von Poitiers unterworfen. Indessen brachen bald Streitigkeiten zwischen dem Kloster und dem Bischof aus und, als letzterer sich weigerte, die aus dem Orient von dem Kloster erworbenen Heiligenreliquien feierlich beizusetzen, wandte sich Radegunde an den König. Derselbe ertheilte dem Bischof von Tours den Befehl, in der Diöcese Poitiers, die nicht einmal zu dessen Metropolitansprengel gehörte, die kirchliche Handlung vorzunehmen.[3]) Als auch weiterhin

---

[1]) *Waitz,* II, 259.

[2]) *Pertz,* Dipl., I, 12, n. 9. — Der Schutzbrief König Childeberts I. für dasselbe Kloster von 546, den noch *Pertz,* p. 6, n. 4 unter die ächten Urkunden aufgenommen hat, ist, wie schon *Sickel* (Beiträge zur Diplomatik [1864], III, 14) nachgewiesen hat, jedenfalls stark überarbeitet und desshalb nicht zu verwerthen.

[3]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 40. Die Königin bittet den König „ut injunctione sua quicumque ex episcopis haec pignora ... in monasterio collocaret. Ad hoc enim opus b. Eufronius urbis Turonicae episcopus injungitur.“ Es stand dies im Widerspruch mit der alten kirchlichen Satzung, dass ein Bischof in der Diöcese eines andern Bischofs keine kirchliche Handlung vornehmen darf. Aehnlich ertheilte, wie

die Zerwürfnisse mit dem Bischof fortdauerten, nahm König Sigibert das Kloster auf Bitte der Radegunde und der Aebtissin in seinen Schutz.[1]) Nach dem angeführten Schutzbrief für das Kloster S. Calais, welchem die übrigen erhaltenen Schutzbriefe aus merowingischer Zeit ihrem Inhalte nach entsprechen, bezweckte das Schutzverhältniss, dass die Betheiligten mit all ihrem Zubehör an Personen und Sachen unter dem mundeburdium des Königs leben. Der Königsschutz wirkte dreifaches Wergeld[2]), aber die persönliche Beziehung des durch den König Geschützten zu diesem gewährte auch das Vorrecht, jede Streitsache zur endgiltigen Entscheidung vor das Königsgericht zu bringen, wenn der Schützling glaubte, durch die gaugerichtliche Verhandlung in schwerer und unbilliger Weise geschädigt zu werden.[3])

Indessen konnte nach dem Berichte Gregors von Tours über das Schutzverhältniss, in welchem das Kloster der Radegunde zu König Sigibert stand, noch eine weitere, bis-

---

oben bemerkt, König Theuderich IV. dem Kloster Murbach die Befugniss, im Falle der Diöcesanbischof sich weigere, die bischöflichen Funktionen vorzunehmen, einen andern Bischof hiermit zu beauftragen.

[1]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 40. „... Postea ... regis se tuitione munierunt.“ c. 42. Testament der Radegunde: „...principes conjuro... ut monasterium... sub sua tuitione et sermone... jubeant, gubernare, ...sed magis... defensari jubeant et muniri.“

[2]) *Roth*, Beneficialwesen, S. 124; Feudalität, S. 220. *Sickel*, Beiträge, III, 91.

[3]) *Pertz*, I, 12. „et si aliquas causas adversum ipsum monasterium ortas fuerint aut surrexerint, et a vobis aut junioribus vestris absque eorum iniquo dispendio terminatas non fuerint, usque in praesentia nostra omnimodis servetur et ibidem finitivam sententiam per legem et iustitiam debeant accipere.“ Ebenso in dem Schutzbrief Theuderichs III. von 674 für das Kloster S. Calais (*Pertz*, I, 45, n. 50); ähnlich in der Formel eines Schutzbriefes Marculf, I, 24 (*de Rozière*, 9). — Vgl. *Brunner*, Zeugen und Inquisitionsbeweis der Karoling. Zeit (Wien 1866. Aus den Sitzungsberichten der Akademie, Bd. 51), S. 51 fg.

her nicht beachtete Folge mit demselben verbunden gewesen sein. Der König konnte das Kloster von der Disciplinargewalt des Bischofs eximiren und die Aufsicht darüber einem andern Bischof übertragen.[1] Allerdings trat diese Folge keineswegs immer mit jenem Schutzverhältniss ein. Der angeführte Fall ist vielmehr, meines Wissens, das einzige Beispiel, dass ein König ein Kloster der Disciplinargewalt des Diöcesanbischofs entzogen- und einem andern Bischof unterstellt hat.

Später erhalten einzelne Klöster von dem Papste Exemptionen von der bischöflichen Gewalt und werden entweder direkt dem Papst oder einem andern Bischof untergeordnet. Im Frankenreich geschieht jedoch dies erst seit der Mitte des 8. Jahrhunderts.[2]

Ist auch die Zahl der Schutzbriefe für Klöster, welche uns aus der Merowinger Zeit erhalten sind, eine sehr geringe und beziehen sich dieselben alle nur auf ein Kloster, so ist doch nicht zu zweifeln, dass das Verhältniss verbreiteter war, als hiernach angenommen werden könnte.

---

[1]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 40. Das Kloster stand nach seiner Gründung unter dem Bischof von Poitiers. „Tempore Chlothacharii regis, cum b. Radegundis hoc monasterium instituisset, semper subjecta et obediens cum omni congregatione sua anterioribus fuit episcopis“ (von Poitiers). Nachdem die Streitigkeiten ausgebrochen, nimmt der König das Kloster in seinen Schutz, „quia in illum qui pastor esse debuerat, nullam curam defensionis suae poterant reperire.“ Nach dem Tode der Radegundis will die Aebtissin das Verhältniss zu dem Diöcesanbischof wieder herstellen. „Unde factum est, ut abiens ad Childebertum regem praeceptionem eliceret, ut ei hoc monasterium, sicut reliquas parochias, regulariter liceat gubernare.“

[2]) Es sei einstweilen verwiesen auf *Phillips* Kirchenrecht, VII, 931 fg. Das frühste Beispiel einer von dem Papste ertheilten vollständigen Exemtion eines Klosters von der bischöflichen Gewalt und der unmittelbaren Unterordnung unter Rom enthält das von Papst Honorius I. dem Kloster Bobbio ertheilte Privileg von 628 (*Jaffé* n. 1563. Hist. Patr. Mon., I, 5).

Auf Grund anderweitiger Nachrichten lässt sich noch von einer Reihe anderer Klöster nachweisen, dass sie in dem Königsschutz gestanden haben.[1])

Dass das Verhältniss dieser Klöster zu dem König nur ein vorübergehendes und persönliches gewesen sei, das mit dem Tode des Königs und des Abtes aufgelöst worden, wie in der Regel angenommen wird, lässt sich nicht erweisen. Vielmehr ergibt das Testament der Radegundis, dass sie wenigstens das Schutzverhältniss des Klosters zu dem König als ein dauerndes betrachtete, das weder durch einen Wechsel in der Person des Königs noch durch einen Wechsel in der Person der Aebtissin eine Aenderung erfahren sollte.[2])

---

[1]) Vit. Lenogisili, c. 3 (*Boll.*, Acta, 13. Januar, App. I, 1122). Der Heilige wendet sich an Chlothar II.: „hoc unum peto quia celsitudo vestra mihi condescendere dignatur, cellula... te habeat defensorem. Rex libenter ... accepit. — Vit. Condedi, c. 4 (*Mabillon*, Acta, II, 827). Der König schenkt ihm die Insel Belsignac in der Seine bei Rouen „sub perenni tutela ac defensione, ut tam ipse quam et posteri ejus monachi vid. in eodem loco consistentes nullius infestatione aut inquietudine turbarentur.“ — Vit. Hermenlandi, c. 10 (ibid. II, 369). H. gründet das Kloster Aindre und wird ermahnt, „ut regalibus eum manibus tuendum committat et ut regis clementiam talem praeceptionem facere dignetur, ut nulla alia potestas... in eo ingerere audeat.“ — Wenn König Theuderich IV. in dem Privileg für Murbach (*Pertz,* I, 85) dem Kloster zusichert, „ut ipse monasterius sub defensione et tuitione Dei et nostra stirpe regia per succedentia tempora valeat consistere inconvulsum“ — so ist hier wohl nur an den allgemeinen Rechtsschutz, nicht an das besondere Verhältniss des Königsschutzes zu denken, da im übrigen von einer Schutzverleihung in der Urkunde nicht die Rede ist.

[2]) *Sickel*, IV, 39: „Das Verhältniss war nur ein vorübergehendes und persönliches.“ Ihm stimmt bei *Waitz*, II, 259. Dagegen beschwört Radegundis die „principes quos Deus... post decessum meum superesse praeceperit“, das Kloster sub sua tuitione et sermone zu halten (*Gregor. Tur.*, IX, c. 42). — Auffällig ist es allerdings, dass in den Erneuerungen der Schutzbriefe des bisher bestandenen Verhältnisses nicht gedacht wird.

Und nicht blos in der königlichen Bestätigung suchte man eine Garantie für die Freiheit der Klöster. In der Provinz des Bischofs von Arles, der als päpstlicher Vicar in näherer Verbindung mit dem Papste während des 6. Jahrhunderts stand, kam es nicht selten vor, dass auch eine ausdrückliche Anerkennung der Klosterfreiheit durch den römischen Bischof nachgesucht wurde. Schon Cäsarius von Arles hatte zur Sicherung des von ihm gegründeten Nonnenklosters in Arles die Autorität des Papstes angerufen. Er hatte das Kloster mit Gütern der bischöflichen Kirche ausgestattet und hegte nun die Besorgniss, dass hierin eine unerlaubte Veräusserung von Kirchengut könnte erblickt und späterhin der Besitzstand des Klosters desshalb angegriffen oder das Kloster selbst als im Eigenthum des Bisthums stehend in Anspruch genommen werden. Auf seine Bitte erklärte desshalb Papst Hormisdas (514—523) ausdrücklich, dass das Kloster selbständig sei und nicht in dem Eigenthum der bischöflichen Kirche stehe. Die Veräusserung von Kirchengut sei zwar an sich unstatthaft, aber in diesem Falle wolle er derselben seine Genehmigung ertheilen.[1]) So kam es denn auch in der Folge mehrfach vor, dass auf Bitten des Stifters die Päpste die Selbständigkeit des Klosters gegenüber dem Bischof durch besondere Erlasse bekräftigten. Es handelt sich dabei um Klöster in Arles und Marseille.[2]) Königin Brunechildis, die, wie

Päpstliche Privilegien.

---

[1]) *Jaffé*, n. 565; *Thiel*, I, 988. „nullus episcoporum successorum tuorum in antedicto monasterio audeat sibi potestatem aliquam penitus vindicare nisi tantum pro Dei intuitu pastoralem sollicitudinem gerens."

[2]) Auf Bitte König Childeberts I. erliess Papst Vigilius (c. 550) ein solches Privileg für das von dem König zu Arles errichtete Kloster. Gregor I. bestätigte dasselbe auf die Bitte der Königin Brunechildis, 599 (*Jaffé*, 1268). Ueber das Privileg Gregors für S. Cassian in Marseille siehe oben S. 378.

früher erwähnt, in einem sehr engen Verhältniss zu Papst Gregor stand, hatte von demselben auch für drei von ihr in der Stadt Autun errichteten Klöster Privilegien nachgesucht und erhalten.[1])

Ob dagegen die uns erhaltenen Privilegiumsurkunden der drei Klöster, welche Gregor zugeschrieben werden, von ihm wirklich herrühren oder nicht vielmehr eine Fälschung aus der Mitte des 9. Jahrhunderts sind, ist eine sehr bestrittene, noch nicht völlig gelöste Frage. Doch enthalten sie so viele, den damaligen Verhältnissen wenig entsprechende Bestandtheile, dass sie bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung bis auf weiteres nicht als ächt angenommen werden können.[2])

---

[1]) Gregor I. an die Königin von 602 (*Jaffé*, n. 1490; Ep. XIII, 6; Op. VIII, 372). „. . . sicut voluistis, indulsimus nec excellentiae vestrae amplectenda nobis desideria vel ad modicum deferre pertulimus.“

[2]) Die drei in der Hauptsache gleichlautenden Privilegien sind von *Jaffé* unter den ächten Urkunden Gregors verzeichnet, n. 1492, 1493, 1494 (Ep. XIII, 7—9; Op. VIII, 376 sqq.; auch sonst häufig gedruckt. *Pardessus*, Dipl., I, 187 sqq., n. 221—223). Ihre Aechtheit ist insbesondere angegriffen worden von *Launoy*, der in ausführlichster Weise die Fälschung darzuthun suchte (Assertio inquisitionis in monasterii S. Medardi Suessionis privilegium [Op. Om., VI. Col. Allobrog. 1732], P. II, c. 10, p. 236—291, insbesondere 283 sqq.). Die Vertheidigung hiergegen hat *Mabillon* übernommen (De Re Dipl., ed. II, Paris 1709, II, c. 9, p. 104 sqq.). Abgesehen von andern Punkten von geringerer Bedeutung sind es vor allem zwei, von denen die Entscheidung abhängt: 1) Der Papst droht den künftigen Königen, die die Rechte des Klosters verletzen werden, mit Absetzung: „Si quis vero regum, sacerdotum, judicum personarumque saecularium hanc constitutionis paginam agnoscens, contra eam venire tentaverit, potestatis honorisque sui dignitate careat.“ Launoy hat es für unmöglich erklärt, dass in der damaligen Zeit, bei dem damaligen Verhältniss des Papstes zu den merowingischen Königen der Papst diese Drohung in einem auf Wunsch der Königin erlassenen Privilegium ausgesprochen haben könne. *Mabillon* beruft sich dagegen auf c. 15 des V. Concils von Orléans: „Quod si quis quolibet tempore, cujus-

Aus der gesammten übrigen merovingischen Zeit liegt nur eine päpstliche Bestätigung eines Klosterprivilegs vor.

---

libet potestatis vel ordinis persona, contra hanc constitutionem venire tentaverit... ut necator pauperum irrevocabili anathemate feriatur." Hier wird aber einer Seits keine Erwähnung des Königs gethan, und anderer Seits nicht der Verlust weltlicher Rechte, sondern nur geistliche Strafe angedroht. 2) Unordnungen in dem Kloster soll der Bischof von Autun nicht allein, sondern „adhibitis sibi sex aliis coepiscopis suis" untersuchen und aburtheilen. Hiergegen bemerkt Launoy (dem nur die Lesart episcopis suis vorlag), dass der Bischof von Autun, der nicht Metropolit, sondern Suffragan des Bischofs von Lyon war, nicht sechs Suffraganbischöfe gehabt habe. Die Stellung von Autun zu Lyon konnte dem Papste nicht unbekannt sein. Aber auch die Lesart coepiscopis, welche *Brequigny-Pardessus* Pariser Handschriften des 10. und 13. Jahrhunderts (Cod. reg. 2280 und 2286) entnehmen, hilft über die Schwierigkeit nicht weg. Die Erklärung von coepiscopi für chorepiscopi ist um so weniger zulässig, als bisher noch kein Chorbischof aus der merowingischen Zeit nachgewiesen werden konnte. Dies Institut war der damaligen Kirche unbekannt. Auch an die übrigen Bischöfe der Kirchenprovinz Lyon ist nicht zu denken, da es in derselben nur einen Metropoliten und vier Suffraganbischöfe (mit Einschluss von Autun) gab. Mabillon geht auf diesen Punkt nicht ein. Die Fälschung muss übrigens schon um die Mitte des 9. Jahrhunderts stattgefunden haben. Auf diese Urkunden nimmt schon Hincmar in einem Schreiben an die Königin Richildis, Gemahlin Karl des Kahlen, Rücksicht. Er hatte in einem dem Kloster Orrigny verliehenen Privileg jene den Königen mit Absetzung drohende Strafformel angewandt und entschuldigt dies: „non suis verbis illud privilegium composuerit, sed sicut B. Gregorius papa de quodam monasterio a quadam regina aedificata dictaverit et ipse quoque dictaverit vel transtulerit, repetens maledictionis imprecationem quam domnus idem G. contra praesumtionem illius monasterii jaculatus sit" (*Flodoard*, Hist. eccl. Rem., III, c. 27; II, 382). Dass also nur in einem unächten Privilegium für Neucorvey auf die sanctiones b. Gregorii hingewiesen werde, wie *Sickel*, S. 4, meint (der übrigens ebenfalls an der Aechtheit zweifelt), ist nicht richtig. Ferner finden wir dieselbe Formel, ohne Hinweis auf Gregor, von Hincmar gebraucht in einem der Kirche von Beauvais ertheilten Privileg, das er in seiner Schrift „Quae exequi debeat episcopus et qua cura tueri res et facultates ecclesiasticas" (*Migne*, 125, p. 1090) erwähnt: „Et in privilegia Bel-

Papst Adeodatus (672—676) hat dem Abt des Klosters S. Martin zu Tours bei dessen Anwesenheit in Rom unter Zustimmung des Bischofs von Tours auf seine Bitte das dem Kloster von dem Bischof verliehene Privileg bestätigt. Privileg wie Bestätigung enthalten nur die gewöhnlichen Bestimmungen über die Selbständigkeit des Klosters gegenüber dem Bischof und die Freiheit von Abgaben. Der Bischof soll die bischöflichen Funktionen, ohne Gebühren zu verlangen, ausführen, das Kloster ist aber der kirchlichen Disciplinargewalt des Bischofs unterworfen.[1])

---

lovacensis ecclesiae ab episcopis quattuor provinciarum consensu domni Karoli nuper defuncti (879) confirmato haec continentur ad locum: Si quis etc.“ (wie oben). Hiernach ist es sehr wahrscheinlich, dass der in Fälschungen wohl bewanderte Hincmar auch dieser Fälschung nahe gestanden haben wird. Allerdings ist dann anzunehmen, dass die ursprüngliche Fälschung nicht für die Klöster von Autun bestimmt war, sondern für ein in der Reimser Provinz liegendes Kloster, da dem Metropoliten von Reims neun Suffraganbischöfe unterstanden. In gedankenloser Weise wurden dann die sex coepiscopi auch in die Privilegien von Autun übertragen. An Stelle der in Verlust gerathenen ächten Privilegien falsche anzufertigen, legte das erhaltene Schreiben Gregors (*Jaffé*, n. 1490) nahe. Dass eine Handschrift des Vaticans jene Fälschungen enthält, wie *Mabillon* angibt, ist für die Entscheidung der Frage ohne Wichtigkeit, da späterer Bestätigung wegen die Fälschungen nach Rom gesandt werden mussten. Dass das Privileg Gregors für das Kloster S. Medardus zu Soissons, das dieselbe Strafandrohung gegen die Könige enthält, eine Fälschung ist (*Pardessus*, I, 163, n. 201), kann keinem Zweifel unterliegen, wenn es auch Pardessus nur für interpolirt hält. Aber Ausdrücke, wie senatus Romanus, archiepiscopus, caput monasteriorum totius Galliae u. s. w. sind unwiderlegliche Zeugnisse der Fälschung.

[1]) Bestätigung des Papstes Adeodatus (*Jaffé*, n. 1621; *Pardessus*, II, 163, n. 374). „Aegiricus... abbas monasterii S. Martini... visendas... veniens apostolicas confessiones et atria, nostris se repraesentaret... obtutibus...“ Der Papst bestätigt das von ihm vorgezeigte Privileg des Bischofs Crotpert von Tours, das von zahlreichen fränkischen Bischöfen mit unterschrieben war. Eine weitere Bestätigung dieses Privilegs gab Bischof Ibbo von Tours im Jahre 720 (*Pardes-*

Die Aufnahme in die klösterliche Genossenschaft sollte meist erst nach einer überstandenen Probezeit statthaben, während welcher der Novize die Satzungen des Klosters kennen lernen und sich nochmals prüfen konnte. Die Dauer derselben war verschieden bestimmt. In der Regel des heiligen Benedikt wurden dann sehr eingehende Vorschriften über das Noviziat gegeben. Wer sich zur Aufnahme gemeldet, sollte vier bis fünf Tage vor dem Thore des Klosters warten müssen, ehe ihm geöffnet werde. Nachdem er dann mehrere Tage in der Fremdenherberge verbracht, wird er einem alten Mönche übergeben, der ihn über das Mönchsleben zu unterrichten und ihm die Pflichten desselben klar zu machen hat. Besteht er nach Verlauf von zwei Monaten noch auf seinem Vorsatz, so wird ihm die Regel vorgelesen und dies geschieht im Verlaufe eines Jahres noch dreimal. Erst nach Verlauf des Jahres kann die wirkliche Aufnahme stattfinden.[1] Sklaven dürfen nicht aufgenommen werden, Freigelassene nur mit Erlaubniss des Patrons.[2] Geistliche und Mönche eines andern Klosters dürfen, wenn sie nicht eine schriftliche Erlaubniss ihres Diöcesanbischofs oder ihres bisherigen Abtes vorweisen, nicht aufgenommen werden.[3]

Innere Verfassung der Klöster. Aufnahme in das Kloster.

---

sus, II, 319, n. 512). Ausdrücklich wird hier bemerkt, dass der Papst Adeodatus die Bestätigung ertheilt habe „ex consensu ipsius Crotperethi...“ Die Bischöfe werden ermahnt: „nec per occasionem regularis disciplinae rimandae atque servandae quaslibet importent injurias.“

[1]) Regula Bened., c. 58. — Die Regeln des Caesarius und Aurelian enthalten keine Vorschriften über ein Noviziat; die des Ferreolus von Usèz setzt dasselbe ebenfalls auf ein Jahr fest (c. 5, *Holsten.*, p. 157).

[2]) Reg. Aureliani, c. 18 (*Holsten.*, p. 150). „Servus non excipiatur: libertus tamen, si fuerit adhuc adolescenti aetate et cum epistolis patroni sui venerit, in abbatis sit arbitrio si excipi debeat.“

[3]) Reg. Ferreoli, c. 6; Reg. Bened., c. 60, 61.

Was das Alter der Aufzunehmenden betrifft, so wurde es immer mehr Sitte, schon in frühem Lebensalter Kinder dem Kloster zu übergeben, die in demselben erzogen und unterrichtet werden, später in die klösterliche Genossenschaft selbst eintreten sollten. Doch war auch für die Zulassung solcher Kinder eine Altersgrenze häufig festgestellt. Cäsarius von Arles wollte in das Nonnenkloster keine Kinder unter 6 bis 7 Jahren, Aurelian in das Mönchskloster keine Knaben unter 10 bis 12 Jahren zulassen.[1]) Die von den Eltern dem Kloster übergebenen Kinder wurden von der Kirche für verpflichtet erklärt, in dem Kloster auszuharren und, wenn auch gegen ihren Willen, der Welt zu entsagen. Insbesondere waren es die, wenn auch gegen oder ohne ihren Willen Gott geweihten Jungfrauen, denen die Kirche diese Verpflichtung, lebenslänglich im Kloster auszuharren, auferlegte.[2]) Indessen konnte die Kirche mit dieser strengen Forderung nicht durchdringen. Noch Bonifatius zweifelte an der Gerechtigkeit derselben und frug im Jahre 726 bei Papst Gregor II. an, ob Kinder, welche von ihren Eltern im Kindesalter in Klöster gesteckt worden seien, dieselben nach erreichter Verstandesreife verlassen und heirathen dürfen. Der Papst aber beseitigte diesen Zweifel und erklärte, wer von den

---

[1]) Reg. Caesarii, c. 5 (*Holsten.*, p. 356); Reg. Aurel., c. 17 (p. 150).

[2]) V. Concil von Orléans, c. 19. „Quaecunque puellae seu propria voluntate monasterium expetunt seu a parentibus offeruntur", sollen, wenn sie nach der Einkleidung in die Welt zurückkehren oder heirathen, mit dem Kirchenbann belegt werden. Doch sollen sie ein bis drei Jahre im Kloster weilen, ehe sie den Schleier erhalten. Aehnlich, aber ohne diesen letztern Zusatz, I. Concil von Mâcon, c. 12. „puella voluntarie aut parentibus suis rogantibus religionem professa." Siehe auch c. 19. Knaben, die von ihren Eltern dem Kloster übergeben wurden, erwähnt *Gregor. Tur.*, De Gloria mart., I, c. 76; De Gloria Confess., c. 22. Ferner Vit. Carilefi, c. 5 (*Mabillon*, Acta, I, 653).

Eltern Gott dargebracht sei, der dürfe später nicht mehr der weltlichen Lust anheimfallen.[1])

Auch die Regel Benedikts hatte diesen Rekrutirungsmodus für die Klöster zugelassen. Die Eltern sollten einen Theil des Vermögens dem Kloster zuwenden; in jeder Weise aber dafür Sorge tragen, dass dem Knaben, den sie dem Kloster dargebracht, keine Eigenthumsansprüche mehr zustehen oder zuwachsen können.[2])

Wie zur Aufnahme in den Klerus, war auch zur Aufnahme von Männern in ein Kloster die Erlaubniss des Königs oder des Grafen nothwendig. Zwar spricht das I. Concil von Orléans, c. 10, nur von dem Eintritt in den geistlichen Stand; aber damals, im Jahre 511, hatte das Klosterwesen in Gallien noch so geringe Ausdehnung, dass eine Berücksichtigung der Mönche nicht stattzufinden brauchte. Aber in der Formel Marculfs (I. 19) wird die königliche Erlaubniss gegeben sowohl für solche, welche

---

[1]) Monum. Mogunt., p. 91, n. 27. „Hoc omnimo devitamus, quia nefas est, ut oblatis a parentibus Deo filiis voluptatis frena laxentur."

[2]) Vgl. Reg. Benedicti, c. 59. „De filiis nobilium vel pauperum qui offeruntur." Die italienischen Urkunden bieten zahlreiche Beweise für die Anwendung dieser Darbringung von Kindern; z. B. Tiraboschi, Storia di badia di Nonantola, p. 28, n. 14 von 789 (der Vater) „hoc statuerat, ut ego in jam fato monasterio nutritus fieri deberem et monachus ejusdem esse monasterii cunctis diebus vite mee..." Galletti, Memorie di tre chiese di Rieti, n. 32 von 800. „...genitor Perculfi ipsum Perculfum in manus germani sui Liutprandi presbiteri tradidit, ut ipse eum in monasterium S. Maria ... sub regula cum omnibus rebus suis tradidisset, quod ita factum est." (*Ficker*, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens [1874], IV, 6.) — Die Formel Baluze Maj. 31 (*de Rozière*, 559), welche die Urkunde eines Vaters über die Aufnahme des Kindes in das Kloster enthält, gehört wohl späterer Zeit an „...hunc filium nostrum... trado coram testibus... ut ab hac die non liceat illum collum de sub jugo regulae excutere, sed magis ejusdem regulae fideliter se cognoscat instituta servare."

in den Dienst der Kirche, als auch für solche, die in ein Kloster treten wollen.[1]) Zahlreiche Beispiele erweisen, dass diese Vorschrift in der That Geltung hatte, wenn es auch vielfach vorgekommen sein mag, dass sie nicht beobachtet wurde.[2])

Vermögensfähigkeit der Mönche.

Eine in allen Klosterregeln wiederholte Bedingung der Aufnahme war es, dass der Aufzunehmende sich vorerst seines irdischen Besitzes entäussern musste. Durch Schenkungsurkunden musste er sein Vermögen seinen Verwandten oder dem Kloster abtreten.[3]) Erst die Regel Benedikts machte es aber zur Vorschrift, dass er nur dem Kloster durch förmliche Schenkung sein Vermögen überlassen dürfe, wenn er es nicht unter die Armen vertheilt.[4]) Kam der Mönch späterhin durch Erbschaft u. s. w. in Besitz von Vermögen, so musste er sofort darauf verzichten. Jedoch hatten diese Vorschriften noch keine rechtliche Anerkennung gefunden. Der Mönch war rechtlich fähig, Vermögen zu erwerben und zu besitzen. Die Klöster suchten sich deshalb in jeder Weise dagegen zu sichern, dass der Mönch bei seinem Eintritt insgeheim Vermögen behalte oder später erworbenes Vermögen nicht an das Kloster abliefere.[5])

---

[1]) Siehe oben S. 161. „Licentiam habeat comam capitis sui tonsurare et ad suprascriptam basilicam aut monasterium deservire.“ Sie spricht allerdings von dem onus clericatus. Aber dies bezieht sich entweder nur auf solche, welche Geistliche werden wollen, oder clericatus umfasst, wie damals schon häufig, den geistlichen und den Mönchsstand. In dem Concil von Reims, c. 6, heisst. „...se ad religionem sociare non audeant.“ — Anderer Ansicht *Thomassinus*, P. I, L. III, c. 61, der die Formel nur auf den Eintritt in den geistlichen Stand beziehen will.

[2]) Die Belege sind schon oben S. 169 angeführt worden.

[3]) Regula Caesarii, c. 1; Aureliani, c. 4, 25, 47; Ferreoli, c. 10.

[4]) Regula Benedicti, c. 58: „Res si quas habet aut eroget prius pauperibus aut facta solemniter donatione conferat monasterio.

[5]) Besonders ausführlich ist in dieser Beziehung die Regula Magistri, c. 87 (*Holsten.*, p. 281). Der Aufzunehmende musste sein Ver-

Auch die Concilien wiederholten mehrfach die Vorschrift, dass die Mönche kein Eigenthum haben dürfen.[1]) Aber trotzdem gelang es nicht, das strenge Gebot der völligen Besitzlosigkeit und Armuth in den Klöstern durchzusetzen. Selbst Aebte und Aebtissinen, deren Frömmigkeit gepriesen wird und die den Ruhm der Heiligkeit erlangt haben, konnten sich bei Lebzeiten nicht von dem irdischen Reichthum trennen und glaubten durch fromme Vergabungen auf den Todesfall die ihnen durch die Klosterregel auferlegten Verpflichtungen befriedigen zu können. Die heilige Burgundofara besass sehr ausgedehnte Güter, die sie in ihrem Testamente ihrem Kloster Faremoustier bei Meaux vermachte.[2]) Der Abt Leodebodus setzte die Klöster S. Aignan und Fleury bei Orléans zu seinen Erben ein.[3]) Der Abt Hautbertus schenkte dem Kloster Maroilles bei Cambrai Güter, welche er von der Nonne Audeliana gekauft hatte.[4]) Die Aebtissin Irmina schenkte dem Kloster Echternach im Jahre 698 Güter, die sie von ihren Eltern geerbt hat; aber noch im Jahre 704 befindet sie sich im Besitz von Grundstücken.[5]) Diese Beispiele, die sich leicht aus jeder Ur-

---

mögen dem Kloster schenken; die Schenkungsurkunde von allen Mönchen, dem Bischof, Priester, Diakon, dem Klerus der Diöcese unterschrieben werden. In derselben musste sich der Aussteller verpflichten auch für den Fall, dass er aus dem Kloster austrete, auf jeden Anspruch an das Kloster zu verzichten. Behauptete er, er habe kein Vermögen, so sollte erst in seiner Heimath eine Untersuchung stattfinden „et si inventum fuerit quod certe sit ex toto ejus paupertas, tunc dato perseverantiae fidejussore sub cautione poenae interposita.“

[1]) I. Concil von Orléans, c. 19. Conc. incerti loci, c. 4.

[2]) *Pardessus,* II, 15, n. 257, von 632.

[3]) II, 142, n. 358, von 667.

[4]) II, 155, n. 365, von 671.

[5]) II, 251, n. 449, von 698, n. 459 von 704. Vgl. auch *Pertz,* Dipl., I, 93, n. 4. *Pertz* bezeichnet ganz grundlos die Worte „praeter illam rem quam Ermina in ipso Epternaco tenuit“, als Interpolation

kundensammlung vermehren liessen, ergeben unzweifelhaft, dass von einer allgemeinen Durchführung der Verpflichtung der Mönche und Nonnen zur Armuth damals so wenig wie in der karolingischen Zeit die Rede war. Die Kirche, die dies Gebot aufgestellt hatte, konnte es nicht mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zur Ausführung bringen, solange das weltliche Recht es nicht anerkannt und in sich aufgenommen hatte.[1])

Gelübde der Mönche.

Ein feierliches Gelübde hatten die Mönche nicht abzulegen. Das bei der Tonsur abgeschnittene Haar sollte

---

wie er auch ebenso grundlos die angeführten Urkunden der Irmina als gefälscht ansieht. *Pardessus,* Dipl., II, 289, n. 481, schenkt Ansbaldus monachus dem Bischof Willibrordus Güter und leitet die Urkunde ein mit den Worten: „Leges et jura sinunt et convenientia saecularium personarum est, ut de rebus suis propriis unusquisque quod facere voluerit, liberam habeat potestatem." — Andere Beispiele von Mönchen, die Eigenthum besitzen, aus merowingischer Zeit: Traditiones Poss. Wizenburgenses (ed. *Zeuss,* 1842), n. 231 und 232, von 741 und 700. In beiden Urkunden schenken Mönche dem Kloster Sklaven und Güter, „in ea vero ratione ut dum advivero debeam possidere."

[1]) Einige urkundliche Belege für die Vermögensfähigkeit und den Vermögensbesitz der Mönche und Nonnen in karolingischer Zeit mögen hier schon beigebracht werden: Tradit. Wizenburg., p. 144, n. 155 (787). Cod. Tradit. Monasterii Lunaelacensis (Mondsee. Urkundenbuch des Landes Ob der Ens, I, 1852), p. 37, n. 63 (c. 800). Urkundenbuch der Abtei S. Gallen (herausgegeben von *Wartmann*), I, p. 347, n. 373 (838); II, 131, n. 517 (866); p. 389, Anhang n. 11 (890). Mon. Boica, XXXI, P. 1 (1836), p. 162, n. 84 (901. Schenkung Ludwigs des Kinds an einen Mönch von S. Emmeram). Codex Lauresham. (1768), p. 102, n. 55 (900. Schenkung desselben an einen Mönch von Lorsch auf Lebenszeit auf Bitte eines Bischofs). Ferner Cartulaire de l'Abbaye de S. Bertin (publié par *Guérard*, 1840), p. 156 sqq.; II, c. 83 sqq., p. 56. Ein Mönch schenkt (831) seine Güter dem Kloster, aber „quod si contigerit, ut sepe evenit, ut propter invidiam vel avaritiam praepositorum de jam dicto monasterio egressus fuero, tunc absque ulla contradictione iterum hereditatem meam recipiam."

in den Reliquienschrein der Klosterkirche gelegt werden, um als Zeugniss für die von ihnen übernommenen Verpflichtungen zu dienen.[1]) Erst Benedikt schrieb vor, dass der Novize in der Klosterkirche vor den versammelten Mönchen bei Gott und seinen Heiligen das Versprechen ablege, in der Klostergemeinschaft sein ganzes Leben zu bleiben und dem Abte gehorsam zu sein. Darüber sollte eine von ihm unterschriebene Urkunde aufgenommen werden.[2]) Ein Gelübde der Keuschheit und Armuth kennt auch Benedikt nicht.

Die Einkleidung der Nonnen erfolgte durch den Bischof und war ihm vorbehalten.

Entschiedener als früher verbot jetzt die Kirche den Austritt aus dem Kloster. Während noch das I. Concil von Orléans, c. 21, dem Mönch, welcher das Kloster verlässt und heirathet, nur droht, dass er niemals ein Kirchenamt erlangen könne[3]), erklärt schon 56 Jahre später das II. Concil von Tours, c. 15, den Mönch, der eine Frau nimmt, für ausgeschlossen aus der Kirchengemeinschaft und fordert den weltlichen Richter auf, die in solcher Ehe lebenden Personen zu trennen, wenn er nicht selbst dem Kirchenbanne verfallen wolle. Jeder, der einem solchen Mönch Schutz verleihe oder ihn zu vertheidigen suche, solle in den Bann gethan werden, bis der Mönch in das Kloster zurückgekehrt sei und nach gethaner Busse der Kirchengemeinschaft wieder theilhaftig werde. Das V. Concil von Paris von 614, c. 14, ist sogar noch strenger. Es

Austritt aus dem Kloster.

---

[1]) Reg. Aureliani, c. 4. „Si quis laicus tonsurandus est, de capillis illius in confessione mittatur, ut ei in testimonio sit.“ (Ueber confessio *Holsten.*, p. 506).

[2]) Reg. Bened., c. 58. „. . . promittat de stabilitate sua et conversione morum suorum et obedientia.“

[3]) „. . . numquam ecclesiastici gradus officium sortiatur.“

droht jedem Mönch und jeder Nonne, die dem Kloster entfliehen und auf Ermahnung des Bischofs nicht zurückkehren, mit lebenslänglichem Kirchenbann. Trotzdem aber bestand eine rechtliche Verpflichtung für den Mönch, in dem Kloster zu bleiben, nicht, so wenig wie ihm durch weltliches Recht verboten war, zu heirathen. Es geht dies sehr deutlich aus einer Vergleichung des Edikts König Chlothars II. von 614 mit den Concilienbeschlüssen von Paris hervor. Die Verpflichtung der gottgeweihten Jungfrauen zu einem ehelosen Leben, mochten sie nun in ein Kloster eingetreten sein oder nicht, war, wie früher (S. oben I, S. 358) bemerkt, schon von dem römischen Recht anerkannt, eine Heirath mit einer Nonne mit schwerer Strafe bedroht worden. Diese Bestimmungen waren durch die Lex Rom. Visigoth. in dem Frankenreich geltend geworden und Chlothar II. traf nicht nur schwere Strafbestimmungen gegen denjenigen, welcher eine gottgeweihte Jungfrau heirathet, sowie gegen diese selbst, wenn sie der Ehe zugestimmt hatte, sondern er erklärte auch eine solche Ehe selbst für nichtig.[1]) Während Chlothar diese Vorschriften in Anschluss an c. 15 des Concils von Paris erliess, hat er dagegen den Austritt von Mönchen und Nonnen aus dem Kloster, welcher in c. 14 des Concils mit kirchlicher Strafe bedroht wird, nicht als ein weltliches Verbrechen behandelt und nicht mit Strafe belegt. Der von dem II. Concil von Tours an die weltliche Gewalt erhobene Anspruch mit dem weltlichen Arm die Mönche in den Mauern des Klosters

[1]) Edict. c. 18 (Mon. Leg., I, 15). Siehe auch die frühere Constitution Chlothars II., c. 8 (Mon. Leg., I, 3). Ferner Lex Rom. Burgund., IX, c. 4 (Mon. Leg., III, 601). — Lex Bajuv., I, c. 11 (Mon. Leg., III, 276).

und in dem ehelosen Stande festzuhalten, war nicht befriedigt worden.[1])

Die gottgeweihten Jungfrauen waren übrigens keineswegs genöthigt, in einer klösterlichen Gemeinschaft zu leben. In dieser Zeit, wie in der römischen, stand es ihnen frei, in der Welt zu bleiben und in dem Hause ihrer Eltern oder Verwandten in ehelosem Stande, im übrigen aber dem gewöhnlichen Leben nicht entzogen, sich aufzuhalten.[2]) Rechtliche Folgen hatte jedoch der freiwillige oder erzwungene Entschluss einer Jungfrau nur dann, wenn sie von dem Bischof gesegnet und mit dem Schleier bekleidet worden war.[3])

Die Korporationsgewalt der klösterlichen Genossenschaft ist dem Abt übertragen, der dieselbe nach Massgabe der in der Klosterregel enthaltenen Verfassung auszuüben hat. Er vertritt die Korporation nach innen und nach aussen. In seine Hand sind die geistliche Leitung der Genossenschaft und die materielle Verwaltung des Klostervermögens sowie aller andern Angelegenheiten gelegt.[4]) Der Abt und seine Befugnisse.

Der Gewalt des Abtes in Bezug auf die innern Verhältnisse der Genossenschaft entspricht die Pflicht aller Mönche, ihm Gehorsam zu leisten. Alle Regeln erklären den Gehorsam der Genossen gegen den Abt als die Grundlage der Verfassung. Der Gehorsam soll ein eifriger und

---

[1]) Siehe auch die oben S. 400, Note 1 angeführte Urkunde des Cartulaire von S. Bertin.

[2]) V. Concil von Paris, c. 15: „de viduabus et puellis quae sibi vestes in habitu religionis in domibus propriis tam a parentibus quam per se ipsas mutaverint.“

[3]) II. Concil von Tours, c. 20: „. . . de virginibus quae Christo spiritualiter nupserunt et velari a sacerdote meruerunt.“

[4]) Reg. Bened., c. 65. „Ideoque nos praevidemus expedire propter pacis caritatisque custodiam, in abbatis pendere arbitrio ordinationem monasterii sui.“

freudiger sein, denn der Gehorsam, der dem Abt geleistet wird, wird Gott geleistet. Selbst wenn der Abt etwas befiehlt, dessen Ausführung schwer oder unmöglich erscheint, soll der Mönch, wenn er vergebens Vorstellungen gemacht hat, mit Gottes Hilfe sich an der Ausführung des Befehles versuchen.[1]) Aber die Gewalt des Abtes, wie die Gehorsamspflicht der Mönche sind nicht unbeschränkt. Der Abt darf seine Gewalt nur ausüben nach Massgabe der Regel. Die Verfassung steht über dem Abte, wie über den Mönchen.[2]) Die Befehle des Abtes, welche der Regel zuwiderlaufen, dürfen von den Mönchen nicht befolgt werden.[3]) Eine fränkische, dem 7. Jahrhundert angehörige Regel weist die Mönche geradezu an, einen Abt, der in gröblicher Weise die Regel verletze, abzusetzen und, wenn ihnen dies nicht möglich sei, das Kloster und den Abt zu verlassen.[4])

Convent der Mönche.

Durch die Regel Benedikts wurde aber auch weiterhin die Gewalt des Abtes beschränkt. Nach Massgabe der von der Klosterregel gegebenen Bestimmungen soll der Abt das Kloster regieren. Sein Wille ist der entscheidende. Aber der Abt soll keinen Beschluss fassen, ohne sich mit den Mönchen berathen zu haben. Dieser wichtige Verfassungsgrundsatz, der zum ersten Mal in der Regel Benedikts Aufnahme gefunden, sollte in seiner Entwicklung von weittragender Bedeutung für die kirchliche Verfassung werden.

---

[1]) Reg. Bened. c. 4. 5, 68.

[2]) Reg. Bened., c. 3. „In omnibus igitur omnes magistram sequantur regulam neque ab ea temere declinetur a quoquam . . . Ipse tamen abbas cum timore Dei et observatione regulae omnia faciat.“ Siehe *Martene*, a. a. O., p. 97, 148.

[3]) *Martene*, p. 148 sqq. *Haefften*, Disquisit. monast. (1644). Lib. VI, 2, c. 5.

[4]) Regula cujusdam patris, c. 20 (*Holsten.*, I, 223). „. . . alius monasterio ejus praeesse constituatur. Sin vero non poterint monachi, ab illo exeant et ille excommunicetur.“

Benedikt schrieb vor, dass der Abt alle wichtigeren Angelegenheiten der Gesammtheit der Mönche, dem Convent, zur Berathung vorlegen solle. Allerdings könne er, wenn er die Ansicht des Convents gehört, nach eigenem Ermessen entscheiden.[1]) Jedoch schon früh verwandelte sich das Recht des Convents, gehört zu werden, in ein Zustimmungsrecht. Es lässt sich dies wenigstens in Bezug auf alle Rechtsgeschäfte des Klosters, die demselben eine wirkliche Verpflichtung auferlegen, daraus schliessen, dass in fast allen erhaltenen Urkunden über solche Rechtsgeschäfte der Abt ausdrücklich der Zustimmung der Mönche erwähnt. Urkunden über Rechtsgeschäfte, welche eine solche Verpflichtung des Klosters nicht enthalten, bemerken in der Regel nichts über die von den Mönchen ertheilte Genehmigung. So wird der Zustimmung der Congregation Erwähnung gethan bei Tauschgeschäften[2]), beim Abschluss von Ver-

---

[1]) Reg. Bened., c. 3. Für wichtigere Angelegenheiten wurden im 9. Jahrhundert erklärt: Aufnahme von Novizen, Ausstossung aus dem Kloster, Verhängung schwerer Disciplinarstrafen, Veräusserung eines dem Kloster gehörigen Vermögensstücks von grösserem Werthe. *Hildemarus* (Zeitgenosse Ludwigs des Frommen), Traditio super regulam s. Benedicti bei *Martene*, p. 92. Dieser werthvolle Commentar aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist, soviel ich weiss, bisher noch nicht publizirt worden. Martene gibt zahlreiche Auszüge daraus. Siehe Praefatio, p. 3.

[2]) Chlodovech II. für Kloster S. Denis von 653 (*Pertz*, Dipl., p. 20, n. 19). „...nulla... persona possit... alequid quase per conmutacionis titolum absque volontate ipsius congregacionis... monoare.“ Form. *de Rozière*, n. 303 (*Merkel*, 22), „...abbas una cum consensu congregationis illius.“ Zur weitern Bestätigung seien einige Urkunden aus karolingischer Zeit angeführt: Tausch von Klostergütern zwischen den Aebten des Klosters S. Hilarius und Noaillé bei Poitiers von 780: „firmavimus et confratribus nostris adfirmare rogavimus“ (Bibliothèque de l'école des chartes, 1e Sér., II, 77). — Karl der Grosse bestätigt ein Tauschgeschäft des Klosters S. Kilian zu Würzburg, das geschlossen ist „una cum consensu et voluntate monachorum“ von 807 (*Sickel*, K. 210; Wirtemberg. Urkundenbuch,

gleichen [1]), bei Beschlüssen über Errichtung einer Kirche [2]), über Stiftung einer festgesetzten Vermögensmasse des Klosters zu bestimmten Zwecken [3]), vor allem aber bei den zahlreichsten onorosen Rechtsgeschäften der Klöster, über welche uns Urkunden erhalten sind — bei der Verleihung von Precarien. [4]) Dass wir es in diesen Fällen nicht mit einer bedeutungslosen Formel zu thun haben, die etwa nur hätte andeuten sollen, dass der Abt für die Gesammtheit der Mönche handele, sondern dass die Zustimmung der Congregation zur Rechtsgiltigkeit des Geschäfts für nothwendig erachtet wurde, geht daraus hervor, dass bei Rechtsgeschäften, durch welche das Kloster keine Verpflichtung übernahm, der Abt allein, ohne Erwähnung der Congregation auftritt. Wurde dem Kloster ein Gut geschenkt mit der Bedingung, dass dem Schenk-

---

[1849], I, 66); ebenso Ludwig der Fromme für Prüm (consentiente . . tota congregatione) von 823 und 831 (*Sickel*, L. 204, 208, 277; *Beyer*, Urkundenbuch, I, 61, 62, 66). — Cartulaire de St. Bertin, II, c. 48 (p. 117). — Cartulaire de l'abbaye de Beaulieu (publ. par *M. Deloche*, Paris 1859), n. 76, p. 128. — *Tardif*, Monuments historiques, n. 118, 167 (p. 82, 106).

[1]) Auch hierfür dürfen Urkunden des 9. Jahrhunderts angeführt werden: *Wartmann*, Urkundenbuch der Abtei St. Gallen, II, n. 426, p. 45. — Monumenta Boica, XXX, P. 1 (1836), n. 51, p. 111.

[2]) Form. *de Rozière*, n. 567 (*Merkel*, n. 61).

[3]) Karl der Kahle bestätigt 859: „ut quasdam res monasterii S. Germani Autissiodorensis, quemadmodum ab abbate una cum consensu fratrum communiter decretum. . . est, in eisdem usibus in quibus ab eisdem diffinitum est, . . . conservandas" (Cartulaire général de l'Yonne, publ. par *Quantin*, Auxerre [1854], I, 72, n. 38).

[4]) Jedes Urkundenbuch enthält zahlreiche Belege hierfür. Es genügt einige, der merowingischen Zeit angehörige Formeln anzuführen, in denen überall zugefügt ist, dass der Abt die Precarie verleihe una cum consensu fratrum: Form. *de Rozière*, n. 319 (Sirmond., 7); 322 (Andegav., 7); 328 (Marculf, II, 39, 40); 344 (Sirmond., 34). Von Urkunden siehe die Karlmanns für Stavelot (*Pertz*, Dipl., p. 102, n. 15); ferner *Pardessus*, II, n. 550, 557 (p. 363, 368).

geber die Nutzniessung an der eigenen Schenkung auf Lebenszeit zustehe, so verlieh zwar häufig das Kloster formell dem Schenkgeber das Gut zur Precarie; aber thatsächlich war das Geschäft kein onoroses für das Kloster. Thatsächlich lag nur eine Schenkung auf den Todesfall an das Kloster vor. Es war desshalb zur Ausstellung einer solchen sogenannten precaria oblata die Zustimmung des Convents nicht erforderlich. Der Abt konnte allein die Schenkung annehmen. In den Formeln und Urkunden solcher precariae oblatae wird desshalb auch des Convents nicht gedacht.[1])

War jedoch das Kloster irgend welche Verpflichtung bei Annahme der Schenkung eingegangen, so wurde die Zustimmung des Convents für erforderlich gehalten. Häufig kam es vor, dass der Schenkgeber bestimmte, dass nach seinem Tode das Kloster das Gut seinem Sohne oder seinen Erben verleihen solle, oder aber dass der Schenkgeber oder sein Sohn in das Kloster aufgenommen werden solle, oder dass dem Schenkgeber und dessen Erben ein Rückkaufsrecht eingeräumt werde — in allen diesen Fällen schloss der Abt mit Zustimmung des Convents den Vertrag ab.[2])

---

[1]) Ueber die precariae oblatae siehe *Roth*, Feudalität, S. 152. Formeln für prec. oblatae aus merowingischer Zeit sind: *de Rozière*, n. 327 (Sirmond., 38); n. 332 (Sirmond., 6); aus karolingischer Zeit: n. 339 (Append. ad Marculf, n. 42); n. 346 (Lindenbrog., n. 20); 347 (Strassburg, n. 2); 348 (Strassburg, n. 3).

[2]) *de Rozière*, n. 350 (Strassburg, n. 4); n. 351 (St. Gallen, n. 20); n. 359 (*Dümmler*, Formelbuch Bischofs Salomo III. von Constanz [1857], n. 6, 7, 8); n. 360 (Strassburg, n. 9); n. 361—367 (Baluz. Maj., n. 46; Strassburg. n. 7; Dümmler, n. 22; Alamannische Formeln, herausgegeben von *Wyss*, n. 12; Alsat., n. 2; Dümmler, n. 10). — Dass einzelne Ausnahmen von den angegebenen Grundsätzen vorkommen, wie z. B. *de Rozière*, n. 352, 353 (Strassburg, n. 11, 12), kann keinen Anstoss erregen.

Als in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts der Klerus der bischöflichen Kirche zu einem gemeinsamen Leben vereinigt und die Verfassung dieser neuen Genossenschaften wesentlich nach dem Muster der Regel Benedikts gebildet wurde, war es von grosser Wichtigkeit, dass in den Klöstern auf Grund jener Regel die Gesammtheit der Mönche selbständige Rechte gegenüber dem Abte errungen hatte. Es war damit der Ausgangspunkt gegeben für die Entwickelung der Domkapitel zu Korporationen, welche dem Bischof gegenüber Selbständigkeit beanspruchten und diese immer mehr auszudehnen suchten. Wir werden später hierauf zurückzukommen haben.

Nach der Regel Benedikts ist der Abt fernerhin nicht allein dadurch beschränkt, dass er alle wichtigen Angelegenheiten mit dem Convent zu berathen hat; er ist auch verpflichtet, ehe er in minder wichtigen Dingen einen Entschluss fasst, die ältern und durch Einsicht und Erfahrung ausgezeichneten Brüder zu Rathe zu ziehen. Niemals soll der Abt handeln, ohne vorher Rath eingeholt zu haben (c. 3).

Disciplinargewalt des Abtes.

Zur Aufrechterhaltung der Klosterregel und Ordnung wie zur Erzwingung des verfassungsmässigen Gehorsams hat der Abt die Disciplinargewalt auszuüben. Die Zuchtmittel, welche der Abt als Disciplinarstrafen verwenden kann, sind sehr verschiedener Art. Nach allen Klosterregeln können Prügelstrafe und Excommunication verhängt werden. Was die letztere betrifft, so darf sie nicht mit der kirchlichen Excommunication verwechselt werden. Letztere ist Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft und kann nur von dem Bischof ausgesprochen und aufgehoben werden. Der Abt, der nicht einmal ein Geistlicher sein muss, hat hierzu keine Befugniss. Der Abt kann den ihm untergebenen Mönch nur ausschliessen von dem geistlichen und gesellschaftlichen Verkehr mit den

übrigen Mönchen. Er kann letztern untersagen, mit dem Excommunicirten zu beten, zu sprechen, zu essen u. s. w. Aber er kann die kirchliche Gemeinschaft Niemanden entziehen.[1])

Präpositus, Dekane u. s. w.

Schon in den ältern orientalischen Mönchsregeln kommt ein Unterbeamter des Abtes vor, der seine Aufträge zu vollziehen und in seiner Abwesenheit die Stellvertretung zu übernehmen hat.[2]) In den abendländischen Regeln wird er Praepositus genannt.[3]) Standen mehrere klösterliche Niederlassungen unter einem Abte, so war einer jeden derselben ein Präpositus vorgesetzt, der nach den Weisungen des Abtes sie zu leiten hatte.[4]) Der Präpositus wurde wie der Abt von der Gesammtheit der Mönche gewählt. In Folge dessen betrachtete er sich häufig nicht als ein Unterbeamter des Abtes, sondern als ein zweiter, aber auch dem Abte gegenüber selbständiger Beamter des Klosters. Um den hieraus entspringenden Unordnungen und Streitigkeiten für die Zukunft vorzubeugen, bestimmte Benedikt (c. 65), dass der Abt da, wo er es für nothwendig erachte oder die Congregation es wünsche, mit dem Rathe der Brüder

---

[1]) Regula Caesarii, c. 23; Aureliani, c. 36; Benedicti, c. 23—28. (c. 25. Is autem frater qui gravioris culpae noxa tenetur, suspendatur a mensa simul et ab oratorio.) In spätern Jahrhunderten wurde von Schriftstellern des Benediktinerordens häufig behauptet, kraft stillschweigender Genehmigung des Papstes habe Benedikt den Aebten die Befugniss verliehen, die kirchliche Excommunication zu verhängen. Siehe *Haefften*, Disquisit. Mon. Lib. VIII, 4, c. 1 (p. 813 sqq.) und die dort angeführten. *Martene*, p. 368 sqq., führt die Gründe für und wieder an und überlässt dem Leser die Entscheidung. — Ueber das spätere gemeine Recht siehe *Kober*, Kirchenbann, S. 78.

[2]) Reg. Basilii, c. 45. „...ut absente illo curam fratrum in se recipiat.“

[3]) Reg. Aureliani, c. 16; Ferreoli, c. 17.

[4]) Siehe weiter unten über die unter Columban stehenden Klöster. Ferner *Gregor. Tur.*, Vit. Patr., XVIII, c. 3.

einen Präpositus ernenne, der ebenso allen Mönchen vorgesetzt, wie dem Abte untergeordnet sei. Kommt er seinen Pflichten nicht nach, so unterliegt er der Disciplinargewalt des Abtes, der ihn nach vergeblicher Anwendung milderer Disciplinarstrafen seines Amtes entsetzen und aus dem Kloster entfernen kann.

In der Abwesenheit des Abtes war der Präpositus sein Stellvertreter.[1]) In Anwesenheit des Abtes hat der Präpositus eine allgemeine Aufsicht über die Mönche und die Klosterverwaltung zu führen. Im übrigen aber war der Geschäftskreis des Präpositus durch die Verfassung im einzelnen nicht bestimmt. Er hatte alle diejenigen Aufträge auszuführen, die ihm der Abt ertheilte und zwar nach Massgabe der ihm gegebenen Weisungen.[2])

Alle übrigen Beamten des Klosters wurden von der Gesammtheit der Mönche selbst gewählt, waren aber dem Abt untergeben und verpflichtet, seinen Befehlen zu gehorchen. Nach Massgabe der in orientalischen Klöstern bestehenden Einrichtung bestimmte Benedikt, dass in grössern Klöstern Dekane gewählt werden sollen, welche über einzelne Abtheilungen der Mönche die Aufsicht zu führen haben.[3])

---

[1]) Hildemarus bei *Martene*, p. 851: „Sciendum est enim quia cum abbas non fuerit in monasterio, eandem potestatem, quam abbas habet, debet habere praepositus, vid. in arguendo vel in excommunicando seu etiam in flagellando atque in ceteris locis.“ Ordinatio monasterii Bobbiensis des Abtes Wala von 835 (*Muratori*, Antiquitates Ital. medii aevi [1738], V, 379): „praepositus primus sit post abbatem in monasterio infra extraque.“

[2]) Reg. Benedicti, c. 65. „praepositus illa agat cum reverentia, quae abbate suo ei injuncta fuerint, nihil contra voluntatem aut ordinationem faciens.“

[3]) c. 21. „Si major fuerit congregatio, eligantur de ipsis fratres boni testimonii et s. conversationis decani qui sollicitudinem gerant super decanias suas in omnibus secundum . . . praecepta abbatis sui.“

Von andern Beamten werden in dieser Zeit namentlich erwähnt der Cellerarius und Ostiarius, deren Wirkungskreis sich aus den Namen ergibt.[1])

II. Die irisch-schottischen Klöster im Frankenreich.

Missstände des Klosterwesens im 6. Jahrhundert.

Begünstigt von den merowingischen Königen und der hohen Geistlichkeit hatte das Klosterwesen im Frankenreich im Laufe des 6. Jahrhunderts eine weite Verbreitung gefunden. Die Klöster boten eine willkommene Zufluchtsstätte für alle, welche dem wilden, von Bürgerkrieg und Gewaltthat jeder Art erfüllten weltlichen Leben entfliehen, oder die aus innerem Drange nach Einsamkeit und Ertödtung der Leidenschaften den strengen Regeln des Mönchslebens sich unterwerfen wollten. Indessen die gewaltthätige, auf Sinnengenuss gerichtete, unbändige Sinnesart des Jahrhunderts machte auch an den Mauern der Klöster keinen Halt. Die Erzählungen Gregors von Tours über die Unordnungen und Ausschweifungen, deren Schauplatz das von der heiligen Radegundis gestiftete Kloster zum Heiligen Kreuz zu Poitiers kurze Zeit nach dem Tode der edlen Stifterin war, zeigen uns die Schattenseiten des Klosterwesens in nur allzu grellem Licht. Insbesondere in den kleinern Klöstern war es schwer, die Ordnung aufrecht zu erhalten. Niemand wollte sich dem Abt fügen, jeder selbst eine hervorragende Stelle einnehmen.[2]) Ein besonderer

— Später wurde es Sitte, dass auch die Dekane und übrigen Klosterbeamten von dem Abt ernannt wurden. *Martene*, p. 339, 401. Dass sie nach der Regel Benedikts gewählt werden sollen, zeigt ein Vergleich des c. 21 mit c. 65.

[1]) Reg. Bened. c. 31, 66.

[2]) In der Vit. Leobini, c. 3, gibt der alte Diakonus Nilelfus dem jungen Mönch drei Rathschläge: er solle niemals sich einem Bischof anschliessen, nicht Geistlicher an einer Privatkirche werden und „tertium praemoneo, ne parvae te socies cellulae, quia dum singuli praeponere tibi cupiunt, nulli obedientia ministratur“ (*Mabillon*, Acta, I, 124).

Missstand war es, dass es an einer ausreichenden Ordnung des klösterlichen Lebens fehlte, die auf einer allgemein anerkannten Regel gegründet gewesen wäre. Jedes Kloster suchte sich selbst seine Regel zu bilden unter Benutzung der frühern.

Aber auch diejenigen Regeln welche als Vorbild in andern Klöstern benutzt wurden, waren wenig geeignet, zur Normirung des täglichen Lebens einer grossen Zahl von arbeitsfähigen Personen zu dienen und der innern Verfassung der Klöster eine feste Form zu geben. Sie enthielten zum grossen Theil moralische Vorschriften, in denen der Geist des Klosterwesens seinen Ausdruck fand, die aber nicht im Stande waren, bestimmte Gebote und Verbote, in denen das klösterliche Zusammenleben seine Ordnung finden konnte, zu ersetzen. Nur vereinzelt finden sich Sätze, die zur täglichen Anwendung sich brauchbar erweisen, in den Regeln des Basilius, Cassianus, Cäsarius u. s. w. Eine nach einem systematischen Plane abgefasste Regel ist keine von ihnen.

Die irisch-schottischen Mönche. Columban.

Von Irland aus kam zunächst in dem letzten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts ein neuer Anstoss zur Weiterentwickelung, zur Reform des Klosterwesens. Dort hatten seit mehr als einem Jahrhundert die Klöster Wurzel gefasst und von ihnen war wesentlich die Christianisirung Irlands und Schottlands ausgegangen. Nach einer ganz eigenthümlichen Verfassungsbildung, die von der der übrigen Christenheit völlig abwich[1]), hatten einzelne dieser Mutter-

[1]) Die altirische Kirchenverfassung ist leider noch in grosses Dunkel gehüllt, das auch nicht erhellt worden durch ist das Werk *Ebrards*. Der Verfasser begeht den Irrthum, dass er die ausgebildete Verfassung und Dogmatik der römisch-katholischen Kirche, wie sie erst im spätern Mittelalter überall durchgeführt wurde, als damals schon bestehend voraussetzt und überall da, wo er in der irischen Kirche eine Abweichung davon bemerkt oder zu bemerken glaubt, einen prinzi-

klöster eine gewisse kirchliche Obergewalt über das von ihnen dem Christenthum gewonnene Gebiet sich vorbehalten. Unter ihnen standen die Bischöfe, welchen keine bestimmten, räumlich abgegrenzten Gebiete als Diöcesen zugewiesen wurden, sondern die nach Massgabe des Bedürfnisses entweder in dem Kloster lebten oder wandernd und predigend das Land durchzogen, um die bischöflichen Funktionen zu vollziehen. Unter diesen Klöstern war es insbesondere das Kloster Jona (oder Jowa, Insel Hy), das über das nördliche Irland und Schottland die kirchliche Regierung führte.[1]) Der irischen Wanderlust, die auch die Mönche

---

piellen Gegensatz zu Rom proklamirt und dann den „evangelischen Charakter" der altirischen Kirche verkündet. Wir werden an zahlreichen Beispielen nachzuweisen Gelegenheit haben, in welcher Weise er die Quellen behandelt und zu welchen Resultaten er zu gelangen sucht. Siehe *Ebrard*, Die irisch-schottische Missionskirche des 6. bis 8. Jahrhunderts (Gütersloh 1873; eine Umarbeitung der in *Niedners* Zeitschrift für historische Theologie, 1862, 1863, erschienenen Aufsätze); ferner seinen Aufsatz: Die Keledei in Irland und Schottland, in der Zeitschrift für historische Theologie, herausgegeben von *Kahnis*, 1875, S. 459 fg. — Wenig Aufklärung gibt allerdings auch *Greith* (Bischof von St. Gallen), Geschichte der altirischen Kirche, 1867. — Die besten Untersuchungen über die altirische Kirchenverfassung sind, so weit wenigstens meine beschränkte Kenntniss der neuern irischen Literatur reicht, gegeben von *J. H. Todd*, St. Patrick, Apostle of Ireland (Dublin 1864), Introduction. Sehr wichtig sind die kritischen Quellenuntersuchungen von *C. Schöll*, De ecclesiasticae Britonum Scotorumque Historiae Font. (Berol. 1851), p. 49—79, die Ebrard unbekannt geblieben sind. Ihre Kenntniss würde ihn vielleicht abgehalten haben, späte Machwerke, wie die Confessio Patricii, für zuverlässige Quellen zu nehmen, die er sogar nochmals abzudrucken (S. 482—514) für nothwendig hält. Dass sie nicht nur in den *Boll.*, Acta Sanct. (17. März, II, 533 sqq.) und bei *Waraeus* (Opuscula S. Patricio adscripta, 1665), sondern auch sonst mehrfach, so bei *Gallandi*, Bibl. Patr. X; *Migne*, t. LIII; *O'Connor*, Res. Hibern. scriptores II, abdruckt worden ist, ist ihm freilich auch unbekannt geblieben.

[1]) Die entscheidenden Zeugnisse hierfür gibt *Beda*, Hist. eccl., III, c. 3. „Cujus monasterium in cunctis pene septentrionalium Sco-

dieser Klöster beseelte und ihnen eingeboren schien[1]), boten die Inselreiche keinen genügenden Schauplatz ihrer Thätigkeit dar. Unwiderstehlich zog es sie auf das Festland in das Frankenreich, dessen verhältnissmässig geordnete staatliche Zustände ihnen für eine neue, ausgebreitete Wirksamkeit einen genügenden Schutz zu gewähren schienen. Mochten früher auch schon manche irische Mönche auf das Festland gekommen und dort eine Thätigkeit in engern Kreisen entwickelt haben[2]), einen bedeutendern Ein-

---

torum et omnium Pictorum monasteriis non parvo tempore arcem tenebat regendisque eorum populis praeerat.“ III, c. 4. „Plurima exinde monasteria per discipulos ejus in Britannia et Hibernia propagata sunt; in quibus omnibus idem monasterium insulanum principatum tenet.“ — *Haddan* and *W. Stubbs* (Councils and ecclesiast. Documents relat. to Great Britain and Ireland, Oxford, I, 1869) schildern die Verfassung als ein „government of abbots with bishops as subordinate officers discharging episcopal functions, but without jurisdiction“ (p. 142). Siehe ferner ebenda II, P. 1 (1873), p. 106 sqq.: The church of Scotland during the suppremacy of the presbyter-abbots of Hy.

[1]) *Walafrid Strabo*, De Miraculis S. Galli, II, c. 47. „Scottorum quibus consuetudo peregrinandi jam pene in naturam conversa est“ (Mon. Germ. Script., II, 30).

[2]) Zu ihnen gehörte Fredelinus oder Fredolinus, der angebliche Stifter des Kloster Seckingen. Dass dessen Vita (*Boll.*, Acta Sanct., 6. März, I, 433 sqq.) durchaus keinen historischen Werth besitzt, hat *Rettberg*, II, 29, hinlänglich dargethan. Vgl. auch *Wattenbach*, Geschichtsquellen, I, 95. Die neusten Rettungsversuche von *Friedrich*, Kirchengeschichte, II, 411 fg.; *Lütolf*, Glaubensboten der Schweiz vor Gallus (1871), S. 267 fg. und *Ebrard*, S. 285 fg., sind meines Erachtens missglückt; letzterer bedient sich eines sehr einfachen Mittels, die Vita für seine Zwecke brauchbar zu machen. Er nimmt an, der Vita haben echte, alte Aufzeichnungen zu Grunde gelegen, die von spätern Bearbeitern mit legendarischem Stoffe vermischt und bearbeitet worden seien. Ebrard bemerkt z. B., dass Fridolin die westgothischen Arianer bekehrt und dass er nach der Legende mit einem arianischen König in Berührung gekommen sei. Die vorliegende Vita erwähnt davon nichts, wohl aber einer Begegnung mit

fluss und grössern Wirkungskreis gewinnen sie erst, als Columban, ein Mönch des Klosters Bangor in Ulster (Irland), um das Jahr 590 mit seinen Genossen nach dem Frankenreich kam.[1]) Mit beredten Worten eiferte er gegen die eingerissene Sittenverderbniss und Rohheit der Zeit, so dass sein Ruhm sich rasch verbreitete und er selbst die Gunst König Childeberts II. gewann. Doch zog er sich trotz der Bitten des letztern, am Hofe zu bleiben, in die Wildniss der Vogesen zurück und gründete dort am südlichen Abhang derselben das Kloster Anagray (Anagrates). Die Zahl der Mönche, die sich um ihn sammelte, wuchs bald in solchem Maasse, dass er in der Nähe ein zweites Kloster, Luxeuil (Luxovium) errichtete[2]), dem später die Gründung eines dritten, Fontaines (Fontanae), ebenfalls nicht weit

---

Chlodovech. Die Sache liegt also ganz einfach. „Der Bearbeiter hat in seiner Weisheit, da er nicht wusste und bedachte, dass Fridolt mit Arianern, resp. Westgothen zu thun gehabt haben müsse, die Notiz beigefügt, jener König sei Chlodovech gewesen“ (sic! S. 296).

[1]) Das Jahr der Ankunft Columbans ist streitig. *Hertel* (Ueber des heiligen Columban Leben und Schriften in *Kahnis* Zeitschrift für historische Theologie, 1875, S. 403) sucht nachzuweisen, dass er 590 oder kurz vorher nach Gallien gekommen sei. Vgl. indessen die Untersuchung in *Boll.*, Acta Sanct., 16. Oct., VII, 866 sqq., wornach es nicht unwahrscheinlich erscheint, dass Columban schon 585 nach dem Frankenreich gekommen. — Die wichtigsten Quellen für das Leben und die Wirksamkeit Columbans sind die Biographien des Jonas von Susa, der in das von Columban gegründete Kloster Bobbio drei Jahre nach dessen Tod eintrat und später Abt desselben wurde. Vit. Columbani (*Mabillon*, Acta, II, 5—29); Eustasii (ibid. p. 116—123); Attalae (ibid. p. 123—127); Bertulfi (ibid. p. 160—166); Burgundofarae (ibid. p. 439—449).

[2]) Die Klöster lagen in geringer Entfernung von einander (Anagray in dem Gebiet der heutigen Gemeinde Faucogney) und in der Diöcese Besançon. Die Annahme *Ebrards* (S. 17), Luxeuil habe in Austrasien gelegen, ist ebenso unbegründet, wie die *Hertels* (S. 409), dass Luxeuil zu Burgund, Anagray zu Austrasien gehört haben. Beide lagen in Burgund, an der Grenze Austrasiens.

von den beiden andern entfernt, folgte. Doch blieben diese Niederlassungen alle im Zusammenhang unter einander und unter der Leitung Columbans, der in Luxeuil seinen Sitz nahm. In den beiden andern Klöstern führten die von ihm ernannten Pröpste (praepositi) nach seinen Anordnungen die Verwaltung. Mehr als 200 Mönche sollen in den drei Klöstern sich seiner Leitung unterworfen haben. Auch am Hofe König Theuderichs II. und seiner Grossmutter Brunechildis gewann er grossen Einfluss, der erst nach mehr als einem Jahrzehnt zu wanken begann, als Columban mit grösserer Entschiedenheit gegen den unsittlichen Lebenswandel des Königs auftrat. Erst im Jahre 610 wagte der König ihn aus seinem Kloster zu vertreiben. Nach mancherlei Fahrten in Neustrien und Austrasien, auf denen er den Schutz König Chlothars II. genoss, musste er, als König Theuderich 612 seinen über Austrasien herrschenden Bruder Theudebert II. besiegt hatte, wiederum fliehen. Er wandte sich nach Oberitalien in das Reich der Langobarden und gründete dort im Jahre 614 ein neues Kloster, das berühmte Bobbio in dem nordwestlichen Theil der Apenninen zwischen Tortona und Parma. Im folgenden Jahre starb er.

Die zwanzig Jahre, während deren Columban in Luxeuil lebte und wirkte und einen weitreichenden Einfluss auf alle Kreise des Volkes ausübte, waren aber keineswegs nur friedlich für ihn verlaufen. Der fränkische Episkopat und Klerus konnte nicht ohne Eifersucht auf den strengen Sittenprediger blicken, der es verstand, durch die Macht seiner Persönlichkeit seine Mönche unter einer harten Klosterzucht zu halten und weit über die Mauern des Klosters hinaus seinen Einfluss auszuüben. Dazu kam, dass Columban aus seiner irischen Heimath mancherlei kirchliche Sitten und Gebräuche mitgebracht hatte, welche von den im Frankenreich üblichen abwichen, und dass er

zunächst nicht geneigt war, dieselben aufzugeben, sondern im Gegentheil sich berufen glaubte, denselben in der fränkischen Kirche die Herrschaft zu verschaffen.

Eigenthümlichkeiten der irischen Kirche.

Die Unterschiede der altirischen von der katholischen Kirche bezogen sich, wenn wir von der eigenthümlichen Verfassung der altirischen Kirche absehen, nur auf Dinge, die keinen innern Werth haben, die reine Aeusserlichkeiten sind und die, wenn sie auch damals die heftigsten religiösen Streitigkeiten hervorzurufen geeignet waren, auf die Entwickelung des Kirchenrechts im Frankenreich keinen oder nur geringfügigen Einfluss zu gewinnen vermochten. Allerdings ist dies ein Gebiet, auf welchem seit den Tagen der Magdeburger Centuriatoren bis auf die heutige Stunde ein, wenn auch gut gemeinter, aber sehr wenig wissenschaftlicher Eifer protestantische Theologen in Deutschland und Grossbritannien verführt hat, eine „evangelische, romfreie“ Kirche zu entdecken, die tausend Jahre vor der Reformation geblüht und im Frankenreich geherrscht habe. Eine nüchterne Prüfung der uns überlieferten Nachrichten zerstört sofort dieses ganze, künstlich aufgebaute Luftschloss und zeigt, dass wenigstens im Frankenreich der Gegensatz zwischen den irischen und den heimischen kirchlichen Normen und Sitten ein sehr geringfügiger war, der bald völlig verschwand.[1])

---

[1]) Die beste und eingehendste Untersuchung über die Gegensätze der irischen und römischen Kirche im 6. und 7. Jahrhundert gibt *Varin*, Mémoire sur les causes de la dissidence entre l'Église Bretonne et l'Église Romaine, in den Mém. présentés par divers Savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1[e] Série, V, P. 2 (1858), p. 88—244. Eine kurze, aber auf voller Beherrschung des Materials ruhende Uebersicht der Streitpunkte findet sich bei *Haddan* and *Stubbs*, Councils, p. 151 sqq.: Schism between British and Roman churches. Beide treffliche Arbeiten kennt Ebrard nicht.

Von Columban selbst wissen wir nur, dass er an der irischen Berechnung des Osterfestes festhielt und mit grossem Aufwand sittlicher Entrüstung dagegen eiferte, dass die fränkische Kirche die ihr und der römischen Kirche eigne Berechnungsart für die richtigere hielt und zu Gunsten der irischen nicht aufgeben wollte. Worin die Abweichung in der Berechnung bestand, ist nicht ganz klar. Darin aber stimmen heute die verschiedenen Ansichten überein, dass es nicht die alte, kleinasiatische Berechnungsweise war, an der die irische Kirche festgehalten hat, sondern dass auch ihre Berechnung auf derselben Grundlage ruhte wie die römische, der sich die fränkische anschloss. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, in diesen höchst uninteressanten und für die Kirchenverfassung und das Kirchenrecht gleichgiltigen Streit einzutreten.[1]) Wichtiger ist es, dass wir aus diesem Streit die Stellung erkennen können, welche Columban zu dem Papste einnahm.

Stellung Columbans zum Papste.

Wie schon früher, so wird auch neuerdings behauptet, dass Columban zwar dem römischen Bischof einen Ehrenvorrang zugestanden habe, aber nicht die mindeste Autorität, in Glaubenssachen zu entscheiden, und ebensowenig eine Jurisdiktion über fremde Kirchen.[2]) Es ist dies im wesentlichen richtig, aber wir haben gesehen, dass hiermit Columban durchaus keine Ansicht vertrat, welche von denen der fränkischen Kirche abwich, dass dies vielmehr genau der Standpunkt war, welchen die fränkische Kirche unentwegt seit Chlodovech eingenommen hatte. „Eine Eigenthümlichkeit, wodurch sich die irische Kirche von der übrigen Christenheit jener Jahrhunderte ausgezeichnet hätte, so zwar, dass man ihr den Namen einer evangelischen

---

[1]) Sehr ausführlich wird derselbe erörtert von *Varin*, p. 95 sqq., 205 sqq. und *Ebrard*, S. 19—78.

[2]) *Ebrard*, S. 96 fg.

Kirche wohl mit Recht beilegen dürfe" [1]), liegt hier nicht im geringsten vor. Dagegen lässt sich aus den eigenen Briefen Columbans erweisen, dass er wenigstens den Versuch gemacht hat, den Papst zu veranlassen, über die fränkische Kirche eine Jurisdiktion auszuüben, die ihm bis dahin und auch noch über ein Jahrhundert lang im Frankenreich niemals zuerkannt wurde. Schon frühe, noch zur Zeit Gregors I., der 604 starb, wandte er sich in seinem Eifer, die irische Osterberechnung in Gallien zur Durchführung zu bringen, an den Papst. Er geht von der Ansicht aus, dass der Papst seine Berechnungsweise, die er auf die Autorität des heiligen Hieronymus zu stützen sucht, theile. Denn, „wer die Autorität des Hieronymus verwerfe, der werde von den Kirchen des Abendlandes für einen Ketzer gehalten". [2]) In sehr entschiedener Weise verlangt er von Gregor, dass er kraft seiner Autorität die gallischen Bischöfe zur Annahme der irischen Osterberechnung nöthige. [3]) Indessen, obgleich Columban noch zwei andere, aber verloren gegangene Briefe an Gregor in dieser Angelegenheit gerichtet hat, so konnte er den Papst doch nicht von der Richtigkeit seiner Berechnung überzeugen. Hatte er mit dem Versuche, durch die Autorität des Papstes seiner Ansicht zum Siege zu verhelfen, keinen Erfolg gehabt, so sah er sich selbst bald genöthigt, gegen die Angriffe der fränkischen Kirche auf seine Osterfeier sich zu vertheidigen. Es war klar, dass der Bischof von Besançon, in dessen Diöcese seine Klöster lagen, auf

---

[1]) *Ebrard*, S. 78.

[2]) Ep. V (Biblioth. Vet. Patrum. Lugd. 1677), XII, 31: „...cujus auctoritati quisquis fuerit contrarius, apud occidentis ecclesias uti haereticus respuendus erit."

[3]) „Miror fateor, a te hunc Galliae errorem acsi shynteneum (*Ebrard*, S. 26, conjicirt: nescires eum) jam diu non fuisse rasum."

die Dauer eine solche Abweichung von der kirchlichen, allgemein beachteten Ordnung nicht dulden konnte. Ein Concil nahm sich der Angelegenheit an und forderte Columban zum Aufgeben seiner Berechnungsweise auf.

Ohne die Competenz des Concils zu bestreiten, sucht Columban einer Erörterung des Streites auszuweichen. Er erscheint auf dem Concil nicht, um nicht durch Rede und Gegenrede grösseres Zerwürfniss hervorzurufen, und bittet nur, man möge ihn inmitten seiner Wälder still seinen Gebräuchen nachleben lassen und ihm die kirchliche Gemeinschaft nicht versagen.[1]) Welchen Beschluss das Concil fasste, wissen wir nicht. Der Streit wurde damals keinenfalls beendigt. Aus einer spätern Zeit haben wir noch einen weitern Brief Columbans an Papst Bonifacius III. (oder IV.), in welchem er, gedrängt von den fränkischen Bischöfen, den Papst um Schutz bittet. Nicht Ausbreitung seiner Ansicht, nur Duldung will er und mit demüthigen Worten fleht er den Papst an, durch einen Ausspruch ihm Hilfe zu gewähren.[2]) Seitdem hören wir nichts mehr von einem Osterstreit auf dem Festlande. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Columbans Schüler wie auch die zahlreichen irischen Mönche, die nach ihm auf das Festland kamen, sich später der hier üblichen Osterfeier anschlossen.

Aus alle dem geht hervor, dass Columban nicht nur

---

[1]) Epist. II., ad Patres synodi cuiusdam Gallicanae super quaestione paschae congregatae (p. 25). „Unum itaque deposco a vestra sanctitate, ut cum pace et caritate meam comportetis insipientiam ac superbam, ut aiunt quidam, scribendi praesumptionem, quam necessitas extorsit, non vanitas. . . ut mihi liceat cum vestra pace et caritate in his silvis silere et vivere.“

[2]) Epist. I. ad Bonifacium papam (p. 24). „. . .ut nobis peregrinis laborantibus tuae piae sententiae praestes solatium, quo, si non contra fidem est, nostrorum traditionem robores seniorum, quo ritum Paschae . . .observare per tuum possimus judicium in nostra peregrinatione.“

nicht die Autorität des Papstes, soweit sie damals überhaupt anerkannt wurde, bestritt, sondern dass er damals dem Papst eine kirchliche Obergewalt zusprach, die ihm bisher im fränkischen Reiche versagt worden war.

Als Columban später an dem Hofe des arianischen Langobardenkönigs Agilulf eine Zufluchtsstätte gefunden und dessen Gunst sich erworben hatte, richtete er auf Wunsch des Königs ein weiteres Schreiben an Papst Bonifacius IV., um ihn zu veranlassen, sich von den Beschlüssen des V. allgemeinen Concils und der Anathematisirung der sogenannten drei Kapitel loszusagen. Bekanntlich hatte ein grosser Theil des Abendlandes desshalb die Kirchengemeinschaft mit Rom aufgehoben und, indem nun Columban, unter dem sichern Schutz der arianischen Herrschaft in entschiedener Weise gegen den Papst auftrat, gab er weder ein besonderes Zeichen von Glaubensmuth noch von Unabhängigkeit der Gesinnung. Uebrigens ist auch in diesem Schreiben Columban weit entfernt, die Autorität des Papstes anzugreifen, sondern er erschöpft sich geradezu in der Bemühung, durch ehrende und schmeichlerische Ausdrücke und Phrasen den sachlichen Gegensatz, in welchen er zu dem Papste tritt, zu verhüllen.[1])

---

[1]) Ep. IV. ad Bonifacium „. . . Pulcherrimo, omnium totius Europae ecclesiarum capiti, papae praedulci, praecelso praesuli“ u. s. w. *Ebrard* hält dies für Satire und meint: Columban habe mit diesem Styl die Grossrednerei Roms geisseln wollen (S. 96)! In dem Schreiben selbst sagt Columban: „Roma orbis terrarum caput est ecclesiarum, salva loci dominicae resurrectionis singulari praerogativa.“ Diese besondere Hervorhebung des Stuhles von Jerusalem neben dem Stuhle Petri ist keineswegs auffallend. Avitus von Vienne, der in den entschiedensten Ausdrücken die Autorität Roms anerkannte, schreibt doch an den Bischof von Jerusalem: „Exercet apostolatus vester concessos a divinitate primatus et quod principem locum in universali ecclesia teneat, non privilegiis solum studet monstrare, sed meritis“ (Ep. 23. Sirmond, II, 39).

Von andern Streitpunkten zwischen Columban und der fränkischen Geistlichkeit ist uns nichts näheres bekannt. Zwar erzählt sein Biograph, der König Theuderich II. habe ihn zur Rede gestellt, wesshalb er von den allgemein beachteten Sitten abweiche, und die Königin Brunechildis habe die burgundischen Bischöfe veranlasst, gegen die von ihm beobachtete Regel einzuschreiten.[1]) Indessen kennen wir die einzelnen, Anstoss erregenden Punkte, abgesehen von der Osterberechnung, nicht. Doch darf angenommen werden, dass auch die übrigen, in der irischen Kirche herrschenden Eigenthümlichkeiten von ihm mit auf das Festland gebracht wurden und dass er versuchte, sie dort einzubürgern. Es handelte sich da vornemlich um die besondere Form der Tonsur, da in Irland das Haar von einem Ohr zum andern abgeschnitten wurde; um den Taufritus; die Einzelheiten der Messe u. s. w. Wie lange diese irischen Eigenheiten auf dem Festlande sich hielten, kann nicht ermittelt werden, ist aber auch von geringer Bedeutung, da sie nur auf unwesentliche Dinge sich bezogen.

Die sogenannte Culdeerkirche.

Wollte man allerdings den neueren Darstellungen Glauben schenken, so wäre durch Columban und seine Nachfolger eine einfache, aber wohlorganisirte Kirche von den Pyrenäen bis zur Schelde, von Chur bis Utrecht gegründet worden, die in einem bewussten Gegensatze gegen den römischen Stuhl und das römische Kirchenthum sich befunden hätte und als eine evangelische, romfreie Kirche im Gegensatz zu der römisch-katholischen bezeichnet werden könnte.[2])

---

[1]) Vit. Columb, c. 32. „. . . episcopos sollicitare aggressa est, ut ejus religionem detrahendo et statum regulae, quem suis custodiendum monachis indiderat, macularent . . .“ Der König fragt ihn vorwurfsvoll: „cur a comprovincialium moribus descisceret?“

[2]) *Ebrard*, S. 78, 456. Vorrede, S. vi.

Was die dogmatischen und ethischen Ansichten betrifft, die neuerdings den sogenannten Culdeern[1]) zugeschrieben werden, so können wir den Nachweis, dass es sich hierbei nur um eine Reihe von Missverständnissen, Unrichtigkeiten und Willkührlichkeiten handelt[2]), um so eher den Theologen überlassen, als der Hauptvertreter dieser Richtung selbst zugesteht, die Lehrdifferenzen zwischen der irisch-schottischen Kirche und Rom seien ihr damals noch nicht zu klarem Bewusstsein gekommen.[3])

In Bezug auf die Verfassung dieser neuerfundenen Kirche möge es aber gestattet sein, die Hauptpunkte hervorzuheben und an ihnen die Haltlosigkeit dieser Behauptungen darzuthun.[4])

---

[1]) Mit dem Namen Culdeer oder Keledei wurden im 11. und 12. Jahrhundert in Schottland und Irland die nationalen Geistlichen und Mönche bezeichnet. In der Regel wird der Ausdruck mit servus Dei übersetzt. *Ebrard* (Kahnis, hist. Zeitschr., 1875, S. 465 fg.) übersetzt vir Dei und zieht hieraus die Folgerung, dass alle Geistlichen, die in fränkischen Heiligenleben viri Dei genannt werden — Culdeer gewesen seien (Missionskirche, S. 7). Ebrard macht den Versuch, nachzuweisen, dass der Ausdruck Keledei schon im 7. Jahrhundert gebräuchlich gewesen sei; stützt sich dabei aber hauptsächlich auf Stellen aus der Chronik der vier Meister, die im 17. Jahrhundert zusammengestellt worden ist, auf ein irisches Leben Findans, sowie auf ein Gedicht, das dem 636 verstorbenen Carthach zugeschrieben wird (Hist. Zeitschrift, S. 471 fg.). Nach gütiger Mittheilung von Herrn Professor *Windisch* in Leipzig können Vita wie Gedicht der Sprache nach erst dem 13. Jahrhundert angehören.

[2]) Zum Theil ist dies schon geschehen von *Plitt* in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (Erlangen 1864), Bd. 48, S. 270 fg.

[3]) *Ebrard*, Missionskirche, S. 134.

[4]) Die Behauptungen *Ebrards* würden allerdings kaum ein näheres Eingehen auf dieselben rechtfertigen. Da indessen seine Ansichten anfangen, Verbreitung zu gewinnen und in andere Werke überzugehen, so erscheint eine nähere Prüfung derselben an diesem Orte doch erforderlich.

1) Die „culdeische“ Kirche (wie wir sie von jetzt an kurzweg nennen wollen) soll zwar einen von dem Laienstand geschiedenen Klerus gekannt haben, aber derselbe soll nur aus presbyteri und episcopi bestanden haben, und zwar bezeichne episcopus nicht einen Grad höherer Würde, sondern nur und ausschliesslich eine Berufsthätigkeit. Er soll den Amtsberuf ausserhalb des Klosters bezeichnet haben.[1]) Die fränkischen Quellen zeigen uns hiervon nicht die geringste Spur. Ueberall finden wir die von irischen Mönchen gegründeten Klöster unter der Disciplinargewalt der Diöcesanbischöfe stehend. In den ihnen ertheilten Privilegien wird ausdrücklich erwähnt, dass die speziell bischöflichen Funktionen, wie Aufnahme in den Klerus, Bereitung des Chrisma, Weihe der Altäre und Kirchen von dem Bischof vorgenommen werden. Nur wird einzelnen Klöstern das Vorrecht ertheilt, zur Vornahme dieser Funktionen einen Bischof wählen zu dürfen und nicht an den Diöcesanbischof gebunden zu sein.[2]) Selbst für Irland und Schottland, wo die Bischöfe Mönche waren und als solche dem Abt unterstanden, ist es sicher, dass die bischöflichen Funktionen, zu deren Ausübung die bischöfliche Consecration die Voraussetzung war, auch nur von Bischöfen ausgeübt werden konnten.[3])

[1]) *Ebrard*, S. 169 fg.; insbesondere 178, 179. „Episcopus hiess bei ihnen ein presbyter, der eine oder mehrere Gemeinden oder einen ganzen Sprengel pastorirte“! (S. 181.)

[2]) Siehe oben S. 383 die Privilegien für Resbais, Murbach und Arnolfsau.

[3]) *Todd*, St. Patrick, p. 6. „It is clear that reverence for the episcopal office was with the monks of Ii a principle and superseded even the veneration paid to St. Columba himself in his own monastic society.“ — Ferner *Montalembert*, Les Moines d'Occident, III, 297.

Wie die Culdeerkirche keine eigentlichen Bischöfe, so habe sie auch keine untern Weihegrade gekannt. Diakonen soll es zwar gegeben haben, aber „sie waren Laien, die zur Armenpflege kirchlich verordnet waren". Aber da der ganze Beweis hierfür sich darauf gründet, dass in der apocryphen Confessio Patricii ein und dieselbe Person an einer Stelle decurio, an einer andern diaconus genannt wird, so sind wir eines Gegenbeweises überhoben.[1])

2) Ein Weltpriesterstand und ein davon unabhängiges Mönchthum habe es bei den Culdeern schlechterdings nicht gegeben. Einige Mönche seien zu Priestern geweiht worden.[2]) Hierfür wird nicht der geringste Beweis beigebracht. Jeder Blick in die fränkischen Quellen des 7. Jahrhunderts überzeugt von dem Gegentheil. Dass in Irland und Schottland Klerus und Mönchthum in eigenthümlicher Weise mit einander sich verbanden, soll damit nicht geläugnet werden und ist allgemein anerkannt.[3])

3) Mönche und Priester lebten in der Ehe; ein Verbot des ehelichen Lebens der Geistlichen kannte die culdeeische Kirche nicht. Wer bei dem Eintritt in das Kloster Ehemann war, blieb es. Er konnte seine Ehe in jeder Weise fortsetzen und dem anfangs ehelos Gewesenen stand es jeden Augenblick frei, sobald die äussern Verhältnisse es gestatteten, eine christliche Ehe einzugehen.[4])

Die Unrichtigkeit dieser Ansicht wird nun zunächst unmittelbar und unzweideutig durch Columban selbst erwiesen, der in seinen Klostervorschriften, deren Aechtheit allgemein anerkannt ist, den Mönchen zuruft: „Was nützt Euch die Jungfräulichkeit des Körpers, wenn die Jungfräu-

---

1) *Ebrard*, S. 180 fg.
2) a. a. O., S. 210 fg.
3) *Montalembert*, III, 96, 297.
4) *Ebrard*, S. 206 fg., 214.

lichkeit des Geistes fehlt?" [1]) Es bedarf keines Wortes, um zu beweisen, dass ein solcher Ausspruch nicht an Mönche gerichtet sein kann, die in der Ehe leben und die Ehe fortsetzen. Es ergibt sich aber ferner, dass kein einziges Zeugniss dafür beigebracht werden kann, dass in der Zeit, von der wir handeln, ein irisch-schottischer Mönch oder Priester in die Ehe getreten oder nach seinem Eintritt in das Kloster oder den Klerus unter Billigung der Kirche die Ehe, d. h. den geschlechtlichen Verkehr mit seiner Frau fortgesetzt habe. Es lassen sich zahlreiche Beispiele dafür anführen, dass verheirathete Personen, Männer und Frauen, in ein Kloster getreten oder Geistliche geworden sind. Die katholische Kirche gestattet dies heute noch. Wir haben oben gesehen, dass die Kirche eine vollständige Trennung des Geistlichen von seiner Familie nicht verlangte, sondern nur Sicherheit gegen den ehelichen Verkehr; dass aber in vielen Fällen auch dies letztere Gebot der Kirche thatsächlich nicht durchgesetzt werden konnte. Dagegen bieten die Quellen auch nicht den geringsten Anhalt dar, um die Annahme zu rechtfertigen, die Mönche hätten mit ihren Familien in den Klöstern gelebt und dort ihre Ehen fortgesetzt. Ein Gelübde der Ehelosigkeit wurde von den Mönchen der irischen Klöster allerdings nicht abgelegt, aber einfach desshalb nicht, weil derartige Gelübde damals von Mönchen überhaupt nicht abgelegt wurden. Erst in der Regel Benedikts ward die Ablegung eines Gelübdes der

[1]) Regula Columbani (monastica), c. 6: „Quid prodest virgo corpore, si non sit virgo mente?" (*Holsten.*, p. 171). — Das von *Ebrard*, S. 206, mitgetheilte irische Fragment beweist nicht, wie Ebrard sagt, dass den Culdeern der ehelose Stand nicht für heiliger als der eheliche galt, sondern spricht nur die niemals und von Niemanden geläugnete Wahrheit aus, dass der ehelose Stand an sich noch nicht heilig und tugendhaft mache.

Stabilität und des Gehorsams verlangt. Sehen wir uns nun nach den positiven Beweisen für die abenteuerliche Ansicht von Familienklöstern um, so bestehen dieselben zunächst in solchen Fällen, in welchen Eheleute ins Kloster gehen. Da für sie die Möglichkeit zugegeben wird, dass mit dem Eintritt ins Kloster der geschlechtliche Umgang aufhörte[1]), so haben wir uns nicht weiter damit zu beschäftigen. Wenn man sich ferner beruft auf eine Reihe von Fällen, in welchen ein Mönch oder Priester ausdrücklich als Vater eines Sohnes genannt wird, so konnte ein Theil derselben nur angeführt werden in Folge der Unkenntniss eines sehr bekannten Sprachgebrauchs. Mehrfach werden Personen erwähnt, welche filioli von Priestern oder Mönchen gewesen seien. Filiolus ist aber bekanntermaassen nicht ein Söhnlein, sondern das Taufpathenkind.[2])

Anderes beruht auf unsichern Wahrscheinlichkeitsberechnungen aus werthlosen Lebensbeschreibungen, wie die Vita Adelphii, Liudgeri u. s. w., oder auf einer völligen Verwirrung der chronologischen und genealogischen Ver-

---

[1]) *Ebrard*, S. 214 fg.

[2]) *Ebrard* macht sich dieses sonderbaren Missverständnisses mehrfach schuldig, S. 216, 218. In allen Fällen lässt der Text eine andere Deutung gar nicht zu. Wenn es in den Salzburger Breves Notitiae, c. 8 (herausgegeben von *Keinz*, 1869, p. 35), heisst: „Quidam vero ex eis qui ista illi dixerunt, discipuli St. Ruodberti episcopi fuerunt et juniorum eius quidam filioli, in quibus erat Isenhardus vir nobilis et filiolus b. senis Chunialdi presbyteri" — so muss der gesunde Menschenverstand, selbst wenn ihm der allbekannte Sprachgebrauch von filiolus unbekannt sein sollte, einsehen, dass filioli hier nicht Söhnlein bedeuten können. In einem andern angeführten Falle sagt die Quelle selbst geradezu, dass es sich um ein Pathenverhältniss handelt. Vit. Bercharii, c. 19: „filiolum suum, quem de sacro fonte susceptum monachum esse statuerat..." Da nun *Mabillon* (Annales, I, XVII, c. 43, p. 530), auf den sich *Ebrard* beruft, dies Verhältniss ausdrücklich hervorhebt, so ist es schwer, das Verfahren *Ebrards* zu erklären.

hältnisse.[1] Endlich sei nur noch eines Beweisstückes Erwähnung gethan. Bischof Leodegar von Autun wird als Culdeer in Anspruch genommen und zwar, weil er ein Neffe der Brüder Ado und Dado, der Stifter des Klosters Resbais, eines Hauptsitzes der irischen Mönche, gewesen sei.[2]) Nun war aber Leodegar nicht Neffe des Ado und Dado, sondern des Dido, des Bischofs von Poitiers.[3]) Als Culdeer muss aber Leodegar verheirathet gewesen sein. Die ausführlichen und zuverlässigen Biographen Leodegars wissen davon nichts. Sie erzählen aber, das er, als er zur Hinrichtung in einen Walde geführt wurde, dort ein Weib getroffen und dasselbe getröstet habe. Später wird erzählt, die Gattin des Pfalzgrafen, der mit der Execution betraut gewesen, habe den Leichnam in einer Kapelle beisetzen lassen. Der wahre Sachverhalt ist so einfach, das es schier unbegreiflich bleibt, wie er bis jetzt der Welt verborgen sein konnte! Welches Weib hätte Leodegar zu trösten Ursache gehabt? Offenbar nur sein Weib, nur sie bedurfte des Trostes. „Der Biograph, der eine ältere, verlorene Vita überarbeitete, hat die erstere Stelle wörtlich und arglos abgeschrieben, weil er meinte es sei von irgend «einem» Weibe die Rede. Erst bei der spätern wurde er stutzig, er konnte sich nicht reimen, dass Leodegar ein Weib ge-

---

[1]) *Ebrard*, S. 219, sucht zu erweisen, dass Walchisus, der Vater des Wandregisilus, von Bischof Arnulf von Metz gezeugt worden sei zu einer Zeit, als dieser wenigstens schon culdeischer Priester gewesen sei. Nun war aber Walchisus gar nicht der Sohn Arnulfs (*Mabillon*, Acta, II, 512). Ferner war Wandregisilus in seiner Jugend nicht am Hofe Dagoberts II. (674—678), sondern am Hofe Dagoberts I. (622—638) und gründete das Kloster S. Wandrille um 645 (vgl. *Arndt*, Kleine Denkmäler, S. 27).

[2]) *Ebrard*, S. 176, 221.

[3]) Vit. Leodegarii, c. 1 (*Bouquet*, II, 611, 628). Dado führte auch den Namen Audoenus. Ebrard hält Dado und Audoenus bald für eine, bald für zwei Personen.

habt haben sollte und machte aus der conjux Leodegars eine conjux des comes palatii" !![1])

4) Aus der eben besprochnen Ansicht, das die Mönche verheirathet gewesen und mit ihrer Familie gelebt haben, muss nun gefolgert werden, dass in dem Kloster neben der männlichen eine weibliche Klosterbevölkerung bestanden habe. Zum Beweise hierfür werden einzelne Nachrichten herbeigezogen, welche von einer Verbindung von Männer- und Frauenklöstern sprechen.[2]) Eine Verbindung von beiden Doppelklöster. findet sich allerdings seit der Mitte des 6. Jahrhunderts im Frankenreich mehrfach, ganz im Widerspruch mit dem ältern Grundsatz, dass Frauenklöster nicht in der Nähe von Männerklöstern angelegt werden dürfen. (Concil von Agde, c. 28). Diese Einrichtung hat aber weder mit den Culdeern noch mit einem ehelichen Leben der Mönche und Nonnen das geringste zu thun.[3]) Sie ist fast so alt wie das Mönchswesen überhaupt. Es ist bekannt, dass schon in Aegypten und Asien die ersten Gründer von Klöstern, wie Pachomius und Basilius, in der unmittelbaren Nähe der Mönchsklöster Frauenklöster errichteten, die unter Leitung ihrer Verwandten gestanden haben sollen. Missbräuche mancherlei Art mögen zu dem erwähnten Verbote des Concils zu Agde geführt haben. Indessen bedurften die Nonnenklöster einer Seits einzelner Geistlichen, welche die kirchlichen Funktionen verrichteten, anderer Seits waren sie, je unruhiger und wilder die Zeiten wurden, um so mehr Gefahren ausgesetzt, vor denen sie allein sich nicht schützen konnten. Es lag nahe, sie in Verbindung und unter den Schutz von Mönchsklöstern

[1]) Wörtlich bei *Ebrard*, S. 221.

[2]) *Ebrard*, S. 203 fg.

[3]) Ueber die Doppelklöster vgl. insbesondere die gelehrte Abhand- von *Varin*, p. 165 sqq., der es allerdings für wahrscheinlich hält, dass diese Einrichtung aus Britannien nach dem Frankenreich übertragen wurde (p. 204).

zu stellen, deren Bewohner den kirchlichen Bedürfnissen der Nonnen Genüge leisten wie ihnen ein Beistand in Zeiten der Gefahr sein konnten. Wir finden solche Vereinigungen von Mönchs- und Nonnenklöstern im Frankenreiche lange vor der Ankunft Columbans und nicht die leiseste Andeutung ist uns gegeben, das zwischen diesen Klöstern andere als die geschilderten Beziehungen stattgefunden hätten.

Das erste Doppelkloster dieser Art im Frankenreich gründete in der Mitte des 6. Jahrhunderts die heilige Radegundis, indem sie mit ihrem Nonnenkloster ein Mönchskloster verband, dessen Insassen, soweit sie Geistliche waren, die kirchlichen Funktionen in dem Nonnenkloster verrichteten.[1]) Nicht viel später wurde ebenfalls im Bisthum Poitiers von Martin von Vertou in Durin ein Doppelkloster errichtet.[2]) Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts werden zahlreiche Doppelklöster gegründet. Da die Klostergründung durch Columban einen neuen Anstoss erhalten hatte und das Klosterwesen längere Zeit unter dem von ihm ausgehenden Einfluss stand, so ist es nicht auffallend, dass viele dieser Doppelklöster von seinen Schülern und Anhängern errichtet wurden. Die Einrichtung stand in keiner Weise im Widerspruch mit den von ihm vertretenen Anschauungen oder mit seiner Regel. Sie wurde für rathsam gehalten und konnte eingeführt werden sowohl bei Klöstern, die unter der Regel Columbans standen, als bei solchen, welche diese Regel nicht annahmen, wie sie denn auch später noch, als längst die Regel Columbans der des

---

[1]) *Mabillon*, Annales, V, c. 23 (I, 112). *Varin*, p. 193. — Vit. Radegundis, c. 19 (*Mabillon*, Acta, I, 334). „Venerabilis Arnegisilus abbas basilicae b. reginae cum suis monachis exivit" etc.

[2]) *Mabillon*, Annales, VI, c. 15 (I, 135).

Benediktus gewichen war, fortbestand.[1]) Häufig waren die Verhältnisse der beiden Klöster auch in der Weise geordnet, dass das Mönchskloster eine Aufsicht über das Nonnenkloster zu führen und bei der Bestellung der Aebtissin mitzuwirken hatte.[2]) Auch kam es vor, dass ein in Privateigenthum stehendes Nonnenkloster einem Mönchskloster geschenkt wurde, das zwar verpflichtet war, dem erstern sein Vermögen ungeschmälert zu lassen, das aber nun als Eigenthümer die Aebtissin zu ernennen hatte.[3])

5) Endlich wird behauptet, die auf dem Festlande von irisch-schottischen Mönchen oder deren Anhängern gegründeten Klöster hätten fortdauernd unter der Oberleitung des irischen Klosters auf der Insel Jowa gestanden.[4]) Da indessen hierfür nicht der geringste Beweis beigebracht wird,

---

[1]) So z. B. in Heidenheim bei Eichstädt, wo Anfangs der Anhänger des Bonifatius Wunnibald und seine Schwester Walpurga die Aufsicht führten. *Rettberg*, II, 695.

[2]) So z. B. bei dem Doppelkloster von Moutier en Der; die Nonnen hatten „cum consilio monachorum Derviensium fratrum" die Aebtissin zu wählen. *Pardessus*, Dipl., II, 222, n. 423.

[3]) Im Jahre 697 schenken Gammo und seine Frau Adalgudis dem Kloster S. Germain des Prés das Nonnenkloster Lemours bei Etampes, „. . .rectores St. Vincentii vel St. Germani. . . in ipso loco abbatissam debeant instituere." *Pardessus*, Dipl., II, 245, n. 442.

[4]) *Ebrard*, S. 184, 322, 369. Die von ihm angeführte Stelle der Regula Columbani, c. 7, „ita ut mille abbates sub uno archimandrita esse referantur" bezieht sich offenbar gar nicht auf die Klöster des Festlandes, sondern auf die von Irland und Schottland. Uebrigens ist dieses Kapitel nur in einer einzigen Handschrift der Regel enthalten, in der des Klosters Bobbio, und ergibt sich als ein später eingeschobenes, zur ursprünglichen Regel nicht gehöriges Stück, da es mit „Amen" schliesst, während alle andern Kapitel im Zusammenhange fortschreiten (*Hertel*, a. a. O., S. 432), und mit den Worten De synaxi ergo beginnt, während in dem vorhergehenden Kapitel weder hiervon noch von etwas ähnlichem, sondern de castitate die Rede war. *Schöll*, l. c., p. 59.

da ferner zugestanden wird, dass die Klöster in den fränkischen Bischöfen ihre landeskirchlichen Obern gehabt hätten, so kann füglich diese Behauptung auf sich beruhen bleiben.

Columbans Klosterregeln.

Hat sich somit ergeben, dass von einer „Culdeerkirche im Frankenreiche“ gar keine Rede sein kann, so soll damit der Einfluss, welchen Columban auf die Entwicklung des fränkischen Klosterwesens ausgeübt hat, nicht geläugnet werden. Neben der Macht der Persönlichkeit, mit welcher Columban vor allem wirkte, kam er dem Bedürfniss der Zeit entgegen durch eine bestimmte Regelung des Klosterlebens und durch eingehende Vorschriften über die Aufrechthaltung der Klosterdisciplin und die Bestrafung der Mönche.

Unter Columbans Namen sind uns zwei Regeln erhalten, deren eine, als regula monastica bezeichnet, nicht sowohl eine Klosterregel enthält, als Betrachtungen über die Tugenden, deren sich die Mönche befleissigen sollen, und über den Werth des Klosterlebens. Abgesehen von einem Kapitel, das offenbar später eingeschoben wurde (s. S. 431, Note 4), finden sich darin keine Vorschriften, nach denen die Klosterordnung eingerichtet werden soll, keine Gebote und Verbote, sondern die Schrift schliesst sich nach Form wie Inhalt den zahlreichen ethischen und religiösen Erörterungen über das Mönchswesen an, wie wir sie aus Cassian, Eucherius und andern hinlänglich kennen. Sie enthält keine neue Gedanken und erhebt sich nicht über das Niveau zahlreicher anderer Schriften der Art.[1]) Ausser

[1]) Sie führt in den Handschriften den Titel Regula S. Columbani. *Holsten.*, I, 170 sqq. Abweichend in der Beurtheilung *Ebrard*, S. 149; nach ihm „athmet die regula jenen Geist der Innerlichkeit und der Freiheit von gesetzlichem Wesen, der die ganze Theologie Columbans und der Culdeer überhaupt charakterisirt.“

dieser Schrift ist aber eine wirkliche Mönchsregel erhalten, welche allerdings nur in einer Handschrift ausdrücklich dem Columban zugeschrieben wird, während sie in andern Handschriften bezeichnet wird als regula coenobialis patrum oder fratrum Hibernensium.[1]) Trotzdem rührt sie ihren wesentlichen Bestandtheilen nach sicherlich von Columban her, wenn auch später in den zahlreichen Klöstern, in welchen sie eingeführt wurde, mancherlei Zuthaten und Erweiterungen hinzugekommen sein mögen. Der volle Beweis für die Urheberschaft Columbans wird erbracht durch die Regel, welche der Bischof Donatus von Besançon dem von ihm und seiner Mutter gegründeten Kloster Jussamoutier gab. Donatus war der Sohn des dux Wandelenus, eines eifrigen Gönners und Anhängers des Columban, und war von diesem selbst aus der Taufe gehoben worden.[2]) Die Regel für das genannte Nonnenkloster setzte Donatus zusammen aus den Regeln des Cäsarius, des Benediktus und des Columbanus.[3]) Sie besteht aus 76 Kapiteln, deren

---

[1]) Sie findet sich in zwei Redaktionen, einer kürzern und offenbar ältern und einer längern, mit Zusätzen versehenen (siehe *Hertel*, a. a. O., S. 441 fg.). Die ältere Redaktion ist überliefert in dem Cod. S. Gall., n. 915, Saec. X oder XI, der auch die Regula monastica und Briefe Columbans enthält (*Scherrer*, Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von S. Gallen. 1875, S. 336), und in dem Cod. Augustanus, dessen gegenwärtiger Aufenthaltsort mir unbekannt ist. Sie ist gedruckt in Bibl. Vet. Patrum, XII, 6. Die jüngere Redaktion ist enthalten in einem früher dem Kloster Ochsenhausen zugehörigen Codex, dessen gegenwärtiger Aufenthaltsort ebenfalls nicht bekannt ist. Sie wird hier als S. Columbani regula coenobialis bezeichnet. Sie ist gedruckt in der Bibl. Vet. Patr., XII, 6 und bei *Holsten.*, I, 174.

[2]) *Jonas*, Vit. Columb., c. 22.

[3]) Prologus: „Saepius mihi injungitis (die Aebtissin Gauthstruda und die Nonnen), ut explorata S. Caesarii Arelatensis episcopi regula ...una cum beatissimorum Benedicti quoque et Columbani abbatum ut puta quibusdam... collectis in unum flosculis ad instar enchiridion excerpere vobis... deberem“ (*Holsten.*, I, 377).

Mehrzahl der Regel Benedikts entnommen ist. Doch sind zahlreiche Kapitel auch der Regula coenobialis Columbans entlehnt, zum Theil wörtlich, zum Theil mit den bei der Uebertragung auf ein Nonnenkloster nothwendig gewordenen Abänderungen. Das aber, was die Regel Columbans vor allen andern Klosterregeln auszeichnet, die überaus häufige Anwendung strenger Prügelstrafen, das ist auch von Donatus in seine Regel mit hinübergenommen worden.[1]) Die Regel Columbans lässt sich kurz bezeichnen als einen überaus strengen, ja barbarischen Strafcodex, der in kleinlichster und grausamer Weise durch Androhung von Prügelstrafen, die von 6 bis 100 Hieben steigen, das ganze Leben der Mönche bis in die kleinsten Einzelheiten hinab zu normiren sich bemüht. Sie lässt sich nur vergleichen mit dem Westgothischen Gesetzbuch, das in ebenso verschwenderischer Weise mit der Prügelstrafe umgeht. Sie verfolgt nur den einen Zweck, den Menschen wie ein wildes Thier durch Furcht vor Prügel zu bändigen.

---

[1]) *Ebrard*, S. 153 fg., sucht die Unächtheit der Reg. coenobialis nachzuweisen, weil sie freilich allein genügt, um sein ganzes, luftiges Gebäude über den Haufen zu werfen. Seine Gründe sind: 1) es sei unmöglich, dass ein Culdeer und gar ein Mann wie Columban ein solches „Profosenbrevier“ geschrieben haben könne. Da indess seine ganze Vorstellung und Schilderung Columbans auf Willkühr ruhen, so fällt dieser Grund in sich zusammen. 2) Sie fände sich in den altculdeischen Klöstern S. Gallen und Bobbio nicht vor, sondern nur in culdeerfeindlichen Benediktinerklöstern (S. 149, 153). Dass das letztere ein Irrthum ist, wurde oben schon gezeigt. Die Aechtheit wird vertheidigt von *Reich*, S. 22 fg. und *Hertel*, S. 433 fg. Allen aber ist merkwürdiger Weise die Regel des Donatus, welche die Frage entscheidet, unbekannt geblieben. In seiner Art erklärt *Ebrard* die Regula coen. für eine Fälschung der Benediktiner, um den Klöstern, die der Einführung der Benediktinerregel Widerstand entgegensetzten, zu zeigen, wie unerhört streng die columbanische Regel sei, wie sanft, milde und lieblich hiergegen noch die „benediktinische Gesetzessucht und Einschnürung“ erscheine!! (S. 157 fg.)

Derselbe Geist der unerbittlichen Härte tritt uns auch in der so sehr gepriesenen Regula monastica entgegen. Von den Mönchen wird ein unbedingter, ausnahmloser Gehorsam bis in den Tod verlangt. Kein anderer Gehorsam ist Gott genehm.[1]) Den Mönchen ist Schweigen auferlegt, nur das Nothwendigste und Nützliche darf gesprochen werden.[2]) Täglich muss gefastet werden. Nur Abends ist eine zur Fristung des Lebens gerade ausreichende Nahrung, die aus Gemüsen und Brod besteht, gestattet.[3]) Fleischspeissen sind nicht erlaubt.

Die Ausführung dieser Grundsätze im einzelnen gibt die Regula coenobialis, welche die geringfügigsten Vergehen, jede Unachtsamkeit, selbst unwillkührliche Handlungen mit schweren Strafen belegt. Prügelstrafe, Haft bei Wasser und Brot, vollständiges Stillschweigen, unbewegliches Liegen auf dem Boden der Kirche, das sind die Mittel, welche Columban anwendet, um die Strenge der Klosterdisciplin aufrecht zu erhalten. Es ist nicht nöthig, in die Einzelheiten einzugehen, da dieselben mehr Aufschluss geben über den Geist, der in dem Kloster herrschte, und über die Aeusserlichkeiten des Lebens als über die rechtlichen Verhältnisse.

Um den Einfluss, den Columban ausübte, zu verstehen, muss indess noch eine andere Seite seiner Wirksamkeit beachtet werden, die in einem andern Zusammenhang zu einer eingehendern Darstellung gelangen wird. Columban war es, der das irische Busswesen nach dem Frankenreich

---

[1]) c. 1. „Obedientia autem usque ad quem modum definitur? usque ad mortem... Quia si talis non fuerit obedientia, non erit acceptabilis" (*Holsten.*, p. 170).

[2]) c. 2. „Silentii regula diligenter custodienda decernitur... Et ideo... exceptis utilitatibus et necessariis opus est, ut taceatur."

[3]) c. 3. Cibus sit vilis et vespertinus monachorum... Olera, legumina, farina aquis mixta cum parvo panis paximatio... Quotidie jejunandum est."

verpflanzte und durch Abfassung einer Bussordnung, welche dann zahlreichen andern Bussordnungen als Grundlage gedient hat, für eine angemessne und geordnete Handhabung der Bussdisciplin das nothwendige Hilfsmittel gewährte. Die feste Ordnung, welche durch ihn angebahnt wurde, in Bezug auf die zu büssenden Handlungen und in Bezug auf die aufzuerlegenden Bussübungen zog die in ihrem Gewissen belasteten Gemüther unwiderstehlich an. Die von wilden Leidenschaften bewegten Menschen jener Tage fanden eine Beruhigung darin, durch die im voraus bestimmten Busswerke sich den innern Frieden wieder erkaufen zu können. Statt der Willkühr, die bisher in der Verwaltung des Busswesens geherrscht, bot die Bussordnung Columbans eine feste Regel, deren Bestimmtheit schon im voraus dem Gewissen eine Beruhigung gewährte.

Die Regel Columbans und die Regel Benedikts im Frankenreich.

Von Luxeuil aus erstreckte sich der Einfluss Columbans und seiner Schöpfung über ganz Burgund, Austrasien und Neustrien und zahlreiche Klöster wurden von seinen Schülern und Anhängern gegründet, die aus der Heimath Columbans vielfachen Zuwachs erhielten.[1] Indessen ist es fraglich, ob die Regel Columbans, deren Härte in einer Zeit hochgehender Begeisterung ertragen werden konnte, die aber auf die Dauer ohne staatliche Zwangsgewalt nicht hätte durchgeführt werden können, allein die Kraft besessen hätte, das Klosterleben zu beherrschen. Zur selben Zeit, als Columban von Irland aus das fränkische Klosterwesen

---

[1]) Die allerdings spätere Vit. Salabergae sagt nicht ohne Uebertreibung, c. 7 (*Mabillon*, Acta, II, 407). „Hujus tempore per Galliarum provincias agmina monachorum ac sacrarum puellarum examina non solum per agros, villas vicosque atque castella, verum etiam per eremi vastitatem . . . pullulare coeperunt, cum ante illud tempus monasteria vix pauca illis reperirentur in locis.“ — Eine eingehende Schilderung der von Luxeuil ausgehenden und der unter Columbanischen Einfluss stehenden Klostergründungen gibt *Montalembert*, II, 478—573.

zu reformiren suchte, drang die Regel Benedikts über die Alpen. Wir haben keine bestimmten Nachrichten darüber, aber es ist eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung, dass es insbesondere der Einfluss Gregors des Grossen war, durch welchen die Regel im Frankenreich bekannt und eingeführt wurde. Der engen Verbindung, in welcher Gregor mit den fränkischen Königen, insbesondere mit Brunechildis und ihren Enkeln Theuderich II. und Theudebert II. stand, ist schon früher gedacht worden. Gregor aber war ein glühender Verehrer des Gründers von Monte Cassino. Benedikt von Nursia hatte, voll Verständniss für die Bedürfnisse der menschlichen Natur und geleitet von tiefer Frömmigkeit wie von weiser Humanität, dem Mönchswesen eine Regel gegeben, die bald zur alleinherrschenden wurde, die Jahrhunderte lang bei den verschiedensten Völkern in zahllosen Klöstern das Gemeinschaftsleben ordnete und die bis auf den heutigen Tag von keiner andern Regel durch praktische Brauchbarkeit und Mässigung übertroffen worden ist. War Gregor auch nicht in der Lage, die Benediktinerregel im Frankenreich einzuführen, da ihm eine kirchliche Gewalt hier nicht zustand, so liegt die Annahme doch ausserordentlich nahe, dass er, der in seinen Dialogen dem Ruhme Benedikts ein dauerndes Denkmal gesetzt hat, für die Verbreitung seiner Regel wirksam gewesen sein wird. Schon kurze Zeit nach dem Tode Columbans finden wir in den Klöstern, die von ihm und seinen Anhängern gegründet worden sind, eine Vereinigung seiner eignen mit der Regel Benedikts. Die Regel Benedikts[1]) besteht aus einer Einleitung und 73 Kapiteln. Benedikt ändert keineswegs in seiner Regel die Grundlagen, auf denen das bisherige

---

[1]) *Holsten.*, I, 113 sqq. Vgl. insbesondere die geistreiche und unparteiische Analyse und Würdigung derselben von *Guizot*, Histoire de la Civilisation en France, I, c. 14 (1840, p. 416 sqq.).

Mönchswesen ruhte. Selbstverläugnung, ununterbrochener Dienst Gottes, Gehorsam gegen den Abt, das sind auch nach seiner Regel die Grundsätze, welche die klösterliche Gemeinschaft beherrschen. Aber er gibt dem klösterlichen Leben eine feste Gestalt, indem er die wichtigsten Verhältnisse durch bestimmte, zur Anwendung geeignete Vorschriften normirt. Schon oben ist hervorgehoben worden, dass er zuerst von den neueintretenden Mönchen die Ablegung eines Gelübdes forderte, durch welches der Mönch vor Gott und den Heiligen gelobte, dem Klosterleben getreu zu bleiben und den Klosterobern Gehorsam zu leisten (c. 58).[1]) Aber auch der Abt soll immer bedenken, dass er für die Seelen, die er regiert, Gott Rechenschaft abzulegen haben wird (c. 2). Nicht nach Willkühr soll er verfahren, nicht glauben, eine unbeschränkte Gewalt sei ihm übertragen. Das Bewusstsein soll ihn erfüllen, dass es sein Beruf ist zu dienen, nicht zu herrschen (c. 2, 62, 64).[2])

Die Thätigkeit der Mönche in dem Kloster ist genau geregelt. „Müssiggang ist der Feind der Seele; und desshalb müssen die Brüder zu bestimmten Zeiten mit der Hände Arbeit, zu bestimmten Stunden mit dem Lesen der heiligen

---

[1]) *Ebrard*, S. 196, sieht darin eine Eigenthümlichkeit der unter Columbans Regel stehenden Klöster, dass diejenigen, welche sich der Ordnung nicht fügen wollten, entlassen wurden, während dagegen nach der Regel Benedikts das Kloster nie wieder verlassen werden dürfe (S. 233). Es beruht dies auf Unkenntniss der Benediktinerregel. Letztere bestimmt ausdrücklich, c. 28, ein unverbesserlicher Mönch solle aus dem Kloster fortgeschickt werden. c. 28: „Quod si nec isto modo sanatus fuerit, tunc jam utatur abbas ferro abscissionis, ut ait Apostolus... Infidelis si discedit, discedat.“ In c. 58 ist ausdrücklich der Fall berücksichtigt, dass ein Mönch freiwillig aus dem Kloster austritt; in c. 29, dass ein Mönch, der ausgetreten ist, wieder eintreten will.

[2]) c. 64. „Sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse“.

Schriften sich beschäftigen" (c. 48). In eingehender Weise wird für die verschiedene Tages- und Jahreszeiten die Beschäftigung vorgeschrieben und zwar in der Art, dass sieben Stunden des Tages der Handarbeit, zwei dem Lesen gewidmet werden. Dabei soll aber auf die Fähigkeiten der Einzelnen Rücksicht genommen, die Schwachen sollen nicht allzu sehr angestrengt werden.[1])

Dem Abte steht die Ausübung der Disciplinargewalt zu, aber er soll sie mit Mässigung handhaben. Wer sich verfehlt hat, soll erst zweimal im Geheimen von den ältern Brüdern ermahnt werden. Bessert er sich nicht, so soll dann eine öffentliche Rüge erfolgen. Ist auch diese erfolglos, so sollen die Disciplinarstrafen, insbesondere Ausschluss von dem gemeinschaftlichen Leben der Brüder, über ihn verhängt werden, deren Art und Zeitdauer von dem Abte zu bestimmen sind. Nur in den schwersten Fällen und gegen solche, die trotz aller Ermahnungen und Besserungsmitteln sich nicht ändern, darf eine körperliche Züchtigung verhängt werden. Hilft alles nichts, so ist der Unverbesserliche aus dem Kloster zu entlassen (c. 23—28). Nirgends tritt schärfer der Unterschied zwischen der Regel Benedikts und der Columbans hervor als in diesen Bestimmungen.

Kleidung, Nahrung, das weitere Verhalten der Mönche in- und ausserhalb des Klosters, ihre geistlichen Verpflichtungen werden durch zahlreiche Vorschriften normirt, die sich durchweg durch feine Kenntniss der menschlichen Natur und durch Humanität auszeichnen.[2])

---

[1]) c. 48: „Fratribus infirmis aut delicatis talis opera aut ars injungatur, ut nec otiosi sint nec violentia laboris opprimantur ut effugentur: quorum imbecillitas ab abbate consideranda est... Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes."

[2]) Treffend werden sie von *Guizot* (p. 424) charakterisirt: „Ces chapitres... n'on rien de bien remarquable, sinon un caractère de

Eine selbst nur flüchtige Vergleichung der Regel Benedikts mit der Columbans erklärt hinreichend die Thatsache, das trotz der hohen Achtung, in der Columbans Name im Frankenreich stand, trotz der Begeisterung, mit der seine Schüler und Landsleute an ihm hingen, seine Regel der von Monte Cassino weichen musste. Zunächst wurden Versuche beide zu vereinigen gemacht. Die Regel Benedikts hatte sich fern davon gehalten einen Strafcodex für alle und jede kleinen Vergehungen der Mönche aufzustellen. Sie hat die wichtigsten Pflichten der Mönche bezeichnet, die Disciplinargewalt dem Abte zugeschrieben und demselben allgemeine Anweisungen für deren Handhabung ertheilt. Sie lässt freien Spielraum, um je nach den Bedürfnissen und Anschauungen der Zeit und des Volks mit grösserer Milde oder Strenge zu verfahren. Sie geht von der Voraussetzung aus, dass der Abt seiner Pflichten bewusst sei und in Gewissenhaftigkeit den einzelnen Fall entscheiden werde. Die Regel Columbans füllt die Lücke aus, sie lässt dem Abt kein freies Ermessen, sie bietet der Milde, dem Verzeihen keinen Raum. Indem nun beide Regeln miteinander verbunden wurden, nahm jedes Kloster aus der Regel Columbans diejenigen Strafbestimmungen heraus, welche für die besondern lokalen Verhältnisse erforderlich waren, oder als besondere Eigenthünmlichkeiten Columbanischer Klöster erschienen und desshalb von seinen Anhängern gern beibehalten wurden.[1])

---

bon sens et de douceur, qui éclate du reste dans beaucoup d'autres parties de la règle, et dont il est impossible de n'être pas frappé. La pensée morale et la discipline générale en sont sévères; mais dans le détail de la vie, elle est humaine et modérée; plus humaine, plus modérée que les lois romaines, que les lois barbares, que les moeurs générales du temps."

[1]) Wir können dies aus dem einen uns erhaltnen Beispiel einer solchen Vereinigung beider Regeln entnehmen, der Regel des Klosters

Die Grundzüge der Verfassung aber wurden der Benediktinerregel entnommen, und vor allen jener wichtige Satz: Die Art und das Maass der Disciplinarstrafen zu bestimmen ist dem Ermessen des Abtes zu überlassen![1]) Damit nähern sich diese gemischten Regeln, auch wenn sie zahlreiche Vorschriften Columbans in sich aufgenommen haben, doch in ihrem Charakter durchaus der Regel Benedikts und schienen von vornherein dazu bestimmt, den Uebergang zur Alleinherrschaft der letztern zu bilden.

Eine derartige Verbindung beider Regeln scheint in Luxeuil selbst schon vor dem Jahre 630 eingeführt worden zu sein. Im Jahre 631 gründete Eligius das Kloster Solignac bei Limoges und bestimmte, dass dasselbe die in dem Kloster Luxeuil geltende Ordnung annehmen und die Regel Benedickts und Columbans treu befolgen solle.[2]) Es muss daraus

---

Jussamoutier (siehe oben S. 433). Donatus erklärt im Eingang: „ea quae vobis expediunt et loci opportunitas vel corporis possibilitas praestat et a norma recti dogmatis non discordant, elegi pauca a plurimis.“ Die wichtigsten Sätze der Benediktinerregel sind aufgenommen, 43 von 77 Kapiteln sind ihr entlehnt. Siehe den ausführlichen Commentar, den *Lecointe* (Annales, II, 758 sqq., a. 625, n. 67 sqq.) zu dieser Regel gibt. Daneben aber sind Columbanische Vorschriften mit den barbarischen Prügelandrohungen beibehalten. So galt es z. B. als eine besondere Eigenthümlichkeit der Columbanischen Regel, dass bei dem Essen der Löffel bekreuzt werden musste, und von Feinden Columbans und seiner Klöster ward dies als ein ketzerischer Gebrauch bezeichnet (*Jonas*, Vit. Eustasii, c. 10). In Columbans Regel, c. 1, wie in der Regel des Donatus, c. 25, wird das Unterlassen des Gebrauchs mit 6 Hieben bedroht.

[1]) Regel von Jussamoutier, c. 69. „Qui culparum modus in abbatissae pendeat judicio.“ Nur unter der Annahme, dass der Aebtissin in allen Fällen es zustand, dass Strafmaass zu bestimmen, erklärt es sich, wie in einer für Frauen gegebenen Regel Strafen von 40, 50 ja 100 Hieben auf verhältnissmässig geringfügige Vergehen angedroht werden konnten, c. 9, 11, 28, 32, 35 u. s. w.

[2]) *Pardessus*, Dipl., II, 12, n. 254. „...ut vos vel successores vestri tramitem religionis sanctissimorum virorum Luxoviensis mona-

geschlossen werden, dass auch in Luxeuil selbst schon die Regel Benedikts theilweise wenigstens in Geltung getreten war. Dieselbe Verbindung beider Regeln lässt sich für zahlreiche Klöster nachweisen[1]), während wir allerdings die Art und Weise, in welcher beide Regeln mit einander verbunden wurden, nur aus der Regel von Jussamoutier kennen lernen.[2]) Aber selbst in Burgund, der ursprünglichen Heimath der Columbanischen Regel im Frankenreich, konnte sie sich auf die Dauer neben der Regel Benedikts nicht halten. Schon auf den Diöcesanconcil von Autun, das Bischof Leodegar um 670 mit seiner Welt- und Klostergeistlichkeit abhielt, finden wir die Benediktinerregel im Besitz ausschliesslicher Herrschaft. Von der Regel Columbans ist keine Rede mehr.[3])

---

sterii consequamini et regulam b. patrum Benedicti et Columbani firmiter teneatis."

[1]) In der oben angeführten Stelle der Vit. Salabergae heisst es ausdrücklich, die Klöster hätten gelebt ex regula b. Benedicti et Columbani. Siehe auch Vit. Praejecti, c. 3 (*Mabillon*, Acta, II, 613).

[2]) Von folgenden Klöstern wird es ausdrücklich in Urkunden erwähnt, dass in ihnen beide Regeln gegolten haben: Resbais (Privilegium des Bischof Burgundofaro von Meaux von 636): „ubi monachos vel peregrinos sub regula b. Benedicti et ad modum Luxoviensis monasterii devoti deliberant collocare" (*Pardessus*, II, 40, n. 275); S. Peter zu Sens (Privileg von 659. *Pardessus*, II, 113, n. 335); Barisy bei Laon (Privileg von 664. II, 133, n. 350); Bèze bei Langres (Urkunde König Chlothars III. von 664. *Pertz*, Dipl., I, 39, n. 42); Corbie (Privileg von 662. *Pardessus*, II, 126, n. 345); Nonnenkloster S. Maria zu Soissons (Privileg von 666. II, 139, n. 355); Moutier en Der (Privileg von 692. II, 221, n. 423); Murbach (Privileg von 728. II, 352, n. 543) und Arnolfsau (Privileg von 748. II, 408, n. 596). *Ebrard*, S. 306, findet sich mit diesen Urkunden sehr leicht ab. Die Erwähnung der Regel Benedikts soll überall auf Fälschung beruhen! „Wo man in einem alten Stiftungsbriefe die regula Columbani erwähnt fand, da corrigirte man regula Benedicti et Columbani." Diese Methode lässt an Einfachheit nichts zu wünschen übrig.

[3]) c. 15. „De abbatibus vero vel monachis ita observare convenit,

Man hat behauptet, die Benediktiner hätten, bald mit List, bald mit Gewalt die Regel Columbans zu verdrängen und die bis dahin culdeischen Klöster in ihre Gewalt zu bringen gesucht. Die Culdeer aber, beschützt von den Merowingern, hätten diesen Angriffen widerstanden und erst unter den Söhnen Karl Martells und unter Karl dem Grossen sei es Rom gelungen, durch Bonifatius und seine Gesinnungsgenossen und Helfershelfer die romfreie, culdeische Kirche im Frankenreich zu zerstören und damit auch die Regel Columbans zu beseitigen.[1]) Es sind dies reine Erdichtungen, die nicht den mindesten Anhalt in den Quellen haben. Von einer Feindschaft Roms oder der Benediktiner gegen Columbans Regel ist nicht die leiseste Spur vorhanden. Die Regel Columbans ist von selbst verschwunden, weil sie sich in ihrer übermässigen Strenge und Kleinlichkeit nicht halten konnte. Es wird sich später allerdings ergeben, dass Bonifatius bei seinen Bestrebungen die fränkische Kirche zu reformiren und in Abhängigkeit von Rom zu bringen, an den irisch-schottischen Mönchen

---

ut quidquid canonicus ordo vel regula s. Benedicti edocet, et implere et custodire in omnibus debeant" (*Bruns*, II, 272). — *Ebrard* kennt diesen Concilienbeschluss nicht. Er hält, wir wissen aus welchem Grund, den Leodegar für den Hauptvertreter der Columbanischen Regel und des Culdeerthums. Indessen, auch wenn er den Canon gekannt hätte, Schwierigkeit hätte er ihm nicht bereitet. Seine Methode hätte ihm gestattet, auch ihn für gefälscht zu erklären.

[1]) *Ebrard*, S. 365 fg.: „Anfeindungen zur Zeit der Merowinger" u. s. w. Es würde uns hier zu weit führen auf alle Behauptungen dieses Schriftstellers näher einzugehen. Nur sei erwähnt, dass auch hier der angebliche Culdeer Leodegar eine grosse Rolle spielt und der Kampf der grossen politischen Parteien, an deren Spitze Ebroin und Leodegar gestanden, als Kampf einer römisch gesinnten Partei gegen die Culdeeische Kirchengemeinschaft dargestellt wird! Und dies alles beruht nur darauf, dass *Ebrard* Leodegar für den Neffen des Ado und des Dado hält, während er doch der Neffe des Dido war!

und Wanderbischöfen Gegner fand. Aber diese Gegnerschaft hatte mit der Regel Columbans ebenso wenig zu thun, als Bonifatius eine romfreie, sogenannte Culdeerkirche im Frankenreich zu zerstören vorfand.

Eigenthümlichkeiten der Schottenklöster.

Wurde seit dem 7. Jahrhundert die Regel Columbans auch mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt, so standen doch einzelne der von irisch-schottischen Mönchen gegründeten oder bevölkerten Klöster in einem gewissen Zusammenhang unter einander. Wie schon nach der von Columban getroffnen Einrichtung Anagray und Fontaines unter dem Abte von Luxeuil standen, so wurden auch andere Kloster einer von Luxeuil aus geführten Oberaufsicht unterworfen. So sollte nach der Vorschrift des Eligius das von ihm gegründete Kloster Solignac unter Luxeuil stehen. Der Abt von Luxeuil sollte über Abt und Mönche von Solignac eine gewisse Disciplinargewalt ausüben, ohne jedoch den Abt seines Amtes entsetzen zu können.[1] In einer verwandten Weise wird in dem von Bischof Widegern dem Kloster Murbach 728 gegebenen Privileg bestimmt, dass, wenn in dem Kloster die Zucht verfalle oder Zwistigkeiten entstehen und der Abt nicht Abhilfe schaffen kann oder will, dass dann auf Anrufen eines Theils der Mönche ein Abt eines andern Klosters, das wie Murbach zu den von Pirmin gegründeten gehöre, die Befugniss habe, einzuschreiten und die Ordnung wiederherzustellen.[2]

Noch durch eine andere Eigenthümlichkeit zeichneten sich die von irisch-schottischen Mönchen gegründeten oder

---

[1]) *Pardessus*, II, 13, n. 254. „... negligentem seu abbatem seu subjectum de hoc monasterio ... castigare licentiam habeat, ut continuo correctus talis inveniatur, qui“ etc. Die Befugniss, sich in die Vermögensverwaltung einzumischen steht dem Abt von Luxeuil nicht zu.

[2]) *Pardessus*, II, 354, n. 543. Aehnlich das Privileg für Arnolfsau. II, 409, n. 596 von 748.

von ihnen geleiteten Klöstern aus. Es wurde schon erwähnt, dass nach der irischen Kirchenverfassung die Bischöfe keine räumlich abgegrenzten Diöcesen hatten, dass sie vielmehr wandernd das Land durchzogen, um ihre Funktionen auszuüben, und unter der Jurisdiktion des Abtes des Klosters Jowa standen. Nicht selten lebten zwei oder mehrere Bischöfe zu gleicher Zeit in einem Kloster, das den Mittelpunkt ihrer Thätigkeit bildete.[1]) Auch die strengen Vorschriften des Concils von Nicäa, wonach ein Bischof nur in Anwesenheit von drei Bischöfen und unter Genehmigung eines Metropoliten consecrirt werden darf, hatten in der irischen Kirche keinen Eingang gefunden. Jeder Bischof konnte allein Bischöfe weihen.[2]) In Folge dessen war die Zahl der Bischöfe eine sehr grosse und nicht selten hatten auch die Aebte der einzelnen Klöster die Bischofsweihe erhalten.[3])

Unter den Schaaren irisch-schottischer Mönche, die in dem 7. und 8. Jahrhundert nach dem Festlande kamen, befanden sich auch vielfach solche Wanderbischöfe, die theils in den Klöstern lebten, theils aber auch auf eigne Faust predigend das Land durchzogen oder den noch heidnischen Völkerschaften das Christenthum zu bringen suchten. Einzelne von ihnen verbanden mit ihrer bischöflichen Würde die Stellung des Abtes in einem Kloster[4]), andere hielten

---

[1]) *Todd*, St. Patrick, p. 31. „There is abundant evidence, to show that two or more contemporary bishops frequently lived together during the early period... in the same town, church or monastery."

[2]) *Todd*, p. 70 sqq.: „Bishops consecrated in Ireland by a single bishop." *Haddan and Stubbs*, Councils, I, 152.

[3]) *Todd*, p. 27, 57. „In Ireland the bishop was sometimes also abbot."

[4]) Zu ihnen gehören der Bischof Romanus ex genere Scotorum, der in der zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts Abt des Klosters Mazerolles bei Poitiers war (*Pardessus*, II, 239, n. 438); der Bischof Tur-

sich zwar in einem Kloster auf, waren aber dem Abte desselben untergeben.[1]) Nach der im fränkischen Reich bestehenden Kirchenverfassung waren allerdings diese fremden Bischöfe nicht befugt, irgendwelche bischöfliche Amtshandlung vorzunehmen, da sie dadurch in die Rechte der Diöcesanbischöfe eingreifen und die alte kirchliche Vorschrift, dass kein Bischof in der Diöcese eines andern eine Amtshandlung ausüben darf, verletzen mussten. Indessen bei dem Verfall der kirchlichen Ordnung in den letzten Zeiten der Merowinger wurde es ihnen nicht schwer, auch in den fränkischen Bisthümern bischöfliche Funktionen zu verrichten nach Maassgabe ihrer heimathlichen Gewohnheiten. Die oben erwähnte Bestimmung der Privilegien einzelner Schottenklöster, wonach dem Abte es frei steht, bischöfliche Funktionen innerhalb des Klosters auch durch fremde Bischöfe vornehmen zu lassen, bezieht sich gerade auf die in den Klöstern lebenden oder herumziehenden irischen Bischöfe. Aber auch in Klöstern, welche solche Privilegien nicht erhalten hatten, auch ausserhalb der

---

noald, der Abt des Klosters S. Denis war (*Pertz*, Dipl., p. 77. Urkunde Chilperichs II. von 717); der Bischof Pirmin, der Gründer der Klöster Reichenau, Murbach, Altaich, Pfäffers, Hornbach (vgl. *Rettberg*, II, 51 fg.; *Gelpke*, II, 284); der Bischof Dubanus, der Abt von Honau war (Urkunde Pippins, c. 748; *Pertz*, Dipl., p. 105).

[1]) In einem solchen Verhältniss stand offenbar der Bischof Dobdagrek zu dem Abt Virgilius des Klosters S. Peter zu Salzburg, bis dieser letztere 767 selbst sich entschloss, die Bischofsweihe anzunehmen. Vgl. *Rettberg*, II, 233 fg.; *Büdinger*, Oesterr. Geschichte, I, 101; *Huber*, Einführung des Christenthums in Südostdeutschland, II, 267. Der Abt Gregor von S. Martin zu Utrecht, welcher die friesische Kirche leitete, liess, da ihm selbst die Bischofsweihe mangelte, einen Angelsachsen Alubert zum Bischof weihen, um durch ihn die bischöflichen Handlungen auszuführen. *Altfried*, Vit. Liudgeri, c. 4 (Mon. Germ. Script., II, 407). Vgl. *Rettberg*, II, 533. Die Rechtszustände in Salzburg und Utrecht werden später noch zu erörtern sein.

Klostergenossenschaften ihrer Landsleute glaubten sie als Bischöfe auftreten zu können und, gestützt auf ihre Bischofsweihe, berechtigt zu sein, Laien in den Klerus aufzunehmen, Priester und Diakone zu ordiniren, ja sogar die Bischofsweihe selbst zu ertheilen.[1]) Als unter den Söhnen Karl Martells eine Reform der Kirche und die Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung in Angriff genommen wurden, musste auch dieses störende Elemente, welches mit der regelmässigen bischöflichen Verwaltung der Diöcesen sich nicht vereinigen liess, beseitigt werden.

---

[1]) Sehr wahrscheinlich ist es, dass auch Corbinian, der als Gründer der Freisinger Kirche betrachtet wird, seine Bischofsweihe nur von einem irischen Bischofe erhielt. Zwar erzählt sein Biograph Aribo, dass Papst Gregor II. ihn zum Bischof geweiht habe mit dem Auftrage überall, wo es ihm beliebe, zu predigen. *Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 473. Die Unglaubwürdigkeit dieser Nachricht ist jedoch dargethan worden von *Rettberg*, II, 214 fg. Vgl. auch *Wattenbach*, Geschichtsquellen, I, 96 fg. Corbinian war aus der Gegend von Melun gebürtig. — Auch der Bischof Rapertus, der das Kloster Schönenwerd an der Aar auf seinem Grund und Boden erbaute und später dem Bischof Remigius von Strassburg übertrug, dürfte ein Alamanne gewesen sein, welcher durch einen irischen Bischof die Bischofsweihe erhalten hatte. S. die Urkunde des Bischofs Remigius von 778 (*Grandidier*, Histoire de l'église de Strasbourg, II, 130). — Auch der aus Aquitanien stammende Remaclus, der später Bischof von Mastricht wurde, scheint schon vor 650 von einem irischen Bischof die Weihe als Wanderbischof erhalten zu haben. Er war aus dem mit Luxeuil in Verbindung stehenden Kloster Solignac hervorgegangen. Vit. Remacli, c. 1 (*Boll.*, Acta, 1. Sept., I, 693). Doch hat *Rettberg*, I, 557, gegen die Erzählung Bedenken erhoben. Vgl. dagegen *Friedrich*, II, 328 fg.

Kapitel V.

Kirchliche Disciplinargewalt und Gerichtsbarkeit.

I. Die öffentliche Kirchenzucht.

Kirchenstrafen und öffentliche Busse.

Die Grundsätze der alten Kirche über die Kirchenzucht, wie sie auf dem Wege der Gewohnheit und durch Concilienbeschlüsse festgestellt worden waren, bildeten auch in der fränkischen Kirche des 6. Jahrhunderts die maassgebenden Normen für die Ausübung der kirchlichen Disciplinargewalt. Die eigentlichen Kirchenstrafen, welche über Laien verhängt werden konnten, waren die Ausschliessung vom Abendmahl und von der kirchlichen Gemeinschaft, die Excommunication. Durch die öffentlichen Bussübungen, deren Dauer und Art theils durch Concilienbeschlüsse bestimmt waren, theils aber von dem Ermessen des Bischofs abhingen, musste die Wiederaufnahme in die Kirche verdient werden. Nur gegen schwere, öffentliche Sünder, die der Gemeinde zum Aergerniss gedient haben, durfte der Kirchenbann verhängt werden. Leichtere sowie geheime Sünden zogen nicht die eigentliche Kirchenstrafe nach sich. Sie verursachten nach der Lehre der Kirche für den Sünder zwar ebenfalls eine Trennung von Gott und riefen die Nothwendigkeit einer Wiederversöhnung mit Gott hervor, aber auf sie erstreckte sich die Disciplinargewalt der Kirche nicht. Es war dem Einzelnen überlassen, in welcher Weise er zu der Sühnung seiner Sünden gelangen konnte. Es

war ihm freigestellt, an den Bischof oder einen Priester als an einen Seelenarzt sich zu wenden, ihm seine Sünden zu bekennen und in privaten Bussübungen seine reumüthige Gesinnung zu bewähren. Er konnte aber auch freiwillig der öffentlichen Busse sich unterwerfen, um auf diesem beschwerlichern, mit öffentlicher Demüthigung verbundnen Wege zu einer feierlichen Aussöhnung mit Gott durch Vermittlung der Kirche zu gelangen.[1])

In frühern Zeiten, als noch eine lebendige, religiöse Gesinnung die gesammte christliche Gemeinde durchdrang, hatte dieses System zur Aufrechthaltung der kirchlichen Zucht ausgereicht. Indessen hatten sich seine Mängel schon in römischer Zeit geltend gemacht. Die Kirche war nicht im Stande, der Sittenverderbniss, der die Bevölkerung verfallen war, durch ihre Zuchtmittel Einhalt zu thun und mit der neuen Lehre das Volk auch mit einer neuen sittlichen Kraft zu erfüllen. Noch weniger war sie im Stande, den grossen Aufgaben, welche ihr in den germanisch-romanischen Reichen gestellt wurden, gerecht zu werden. Hier, wo mit der Sittenlosigkeit einer altersschwachen, überfeinerten Kultur sich die Wildheit und Kraft der Germanen verbunden hatten, und wo die nächste Folge der Vereinigung der Völker unter einer Staatsgewalt nur ein

Geringe Wirksamkeit der kirchlichen Disciplin.

[1]) Von der freiwillig übernommenen öffentlichen Busse ist in den Quellen häufig die Rede. Concil von Agde, c. 15; III. Concil von Orléans, c. 24; Concil von Eauze, c. 1. — *Gregor. Tur.*, IX, 33; Vit. Patr., X, 2. — *Avitus*, Ep. 16 (p. 34). „De cetero autem, quod ad poenitentiam exspectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur." — Junge Leute sollten nicht ohne genaue Prüfung zur öffentlichen Busse zugelassen werden; Eheleute nur unter gegenseitiger Zustimmung, da der eheliche Verkehr den Büssenden untersagt war. III. Concil von Orléans, c. 24.

Austausch ihrer Laster zu sein schien, hatte die Kirche nicht die Macht, durch ihre Disciplinarmittel die Herrschaft der wilden, ungezügelten Leidenschaften zu brechen und mitten unter den schreckenerregenden Ausschweifungen und Schandthaten, deren sich die Könige wie das Volk, Romanen wie Germanen schuldig machten, der christlichen Sittlichkeit den Boden zu bereiten. Die Bischöfe selbst, die die Disciplinargewalt der Kirche auszuüben hatten, waren vielfach den kirchlichen Interessen entfremdet und, wie sie häufig durch weltlichen Einfluss und weltliche Mittel den Bischofsitz erlangt hatten, so verfolgten sie in ihrem Amte auch häufig nur weltliche Zwecke.

Zwar wurden die alten Disciplinarvorschriften wiederholt und in den Beschlüssen der Concilien unter Androhung der Excommunication den Gemeindegliedern ihre Pflichten gegen die kirchliche Gemeinschaft eingeschärft. Aber obgleich öffentliche Gewaltthaten, die mit dem Kirchenbann bedroht waren, mehr und mehr überhand nahmen und in den häufigen Bürgerkriegen von der öffentlichen Gewalt nicht verhindert, nicht selten nicht einmal geahndet werden konnten, so lässt sich doch nicht verkennen, dass die fränkischen Concilien des 6. und 7. Jahrhunderts nur eine geringe Aufmerksamkeit den tiefen Schäden des sittlichen und gesellschaftlichen Zustandes der Bevölkerung widmeten, dagegen eifrig bemüht waren, den Kreis der mit dem Kirchenbann bedrohten Handlungen nach andern Seiten hin auszudehnen. Nur schwere, öffentliche Vergehungen sollten mit dem Kirchenbann getroffen werden. Welche Vergehungen dahin zu rechnen seien, war nicht in gemeingiltiger Weise von der Kirche festgesetzt worden. Während seit Alters Abfall vom Glauben, Mord und Ehebruch überall dazu zählten, bedrohen die Concilien im übrigen bald das eine, bald das andere Verbrechen mit der Kirchenstrafe, je nachdem die allgemeinen Verhältnisse oder auch ein ein-

zelner Fall besondere Veranlassung dazu gegeben. Die Concilien hatten die von der Kirche anerkannte Befugniss, innerhalb der angegebnen Grenzen kirchliche Strafnormen zu erlassen. Aber freilich waren diese Grenzen unbestimmt genug, da die Beurtheilung sowohl der „Oeffentlichkeit" wie der „Schwere" eines Vergehens von der jedesmaligen subjektiven Anschauung abhängen musste. Es lag in der Hand der Concilien eine jede Handlung mit dem Kirchenbann zu belegen, in der sie eine schwere Vergehung gegen die kirchliche Gemeinschaft und gegen Gott erblickten. Eine Instanz über den Concilien, welche eine von ihnen gefasste Strafnorm hätte aufheben können, existirte nicht. Bei einer nähern Untersuchung der zahlreichen Strafcanones der fränkischen Concilien ergibt sich, das nur sehr wenige derselben gerichtet sind gegen die unbändigen Leidenschaften, gegen die schrankenlose Selbstsucht, welche den Staat zu zerrütten und alle Elemente einer höhern Cultur zu zerstören drohten. In den Schrecknissen der Zeit, deren Geschichtsblätter mit Bürger- oder Bruderkrieg, mit Mord und Verwüstung gefüllt sind, hatte die Kirche nur selten ein Wort der Drohung gegen den Missethäter. In den Tagen, da der Untergang der Welt hereinzubrechen schien[1], und es des Aufwandes der ganzen sittlichen Kraft des Christenthums bedurft hätte, um den Sinn des Volkes für Recht und Unrecht zu stärken, waren es in der Regel ganz andere Fragen, welche auf den Concilien berathen wurden und zu kirchlichen Strafsätzen führten. Zwar nicht ganz hatte die Kirche der ihr obliegenden Pflicht sich entschlagen. Vereinzelt finden sich Concilienbeschlüsse, welche den

Disciplinarvorschriften der Concilien.

[1] *Gregor. Tur.*, I, Prolog. „. . .qui appropinquante mundi fine desperant."

Mörder und Todschläger[1], den Räuber[2], den Meineidigen[3], den falschen Ankläger[4] mit Excommunication bedrohen.

Das II. Concil von Mâcon von 585 suchte sich auch der Bauern und kleinen Grundbesitzer anzunehmen, die von den Grossen des Reichs und den Günstlingen des Königs in gewaltthätiger Weise ihres Eigenthums beraubt und von Haus und Hof getrieben wurden. Wer den Armen um sein Gut bringe, sei es durch Gewaltthat, sei es durch Betrug, und so die Gesetze der Könige und die Vorschriften der Kirche verletze, der werde von der Kirche durch das Anathema gestraft.[5] Auch das II. Concil von Tours von 567 hatte die Beamten und grossen Grundbesitzer, welche die ärmern Klassen der Bevölkerung bedrücken und schädigen, mit der Excommunication bedroht, wenn sie auf die Ermahnungen der Kirche nicht hören.[6]

Indessen abgesehen von diesen wenigen Ausnahmen, finden sich unter den Canones der fränkischen Concilien keine, welche darauf schliessen liessen, dass die Noth des Volkes und die Gewaltthaten der Könige wie der Beamten und Grossen des Reiches die versammelten Bischöfe be-

---

[1] Concil von Epao, c. 31; von Reims, c. 9 und von Clichy, c. 11.

[2] III. Concil von Paris (557), c. 6. Vornehmlich wird mit dem Anathema derjenige bedroht, der „res alienas competere a regis audeat potestate", der „viduam vel filiam alterius extra voluntatem parentum aut rapere praesumat aut regis beneficio aestimet postulandam."

[3] I. Concil von Mâcon, c. 17.

[4] I. Concil von Mâcon, c. 18.

[5] II. Concil von Mâcon, c. 14.

[6] c. 26. „. . .ut judices aut potentes qui pauperes opprimunt, si commoniti a pontifice suo se non emendaverint, excommunicentur." — Das II. Concil von Lyon, c. 3, ist gegen diejenigen gerichtet, welche Menschen widerrechtlich gefangen halten und dem Befehl des Königs, sie in Freiheit zu setzen, nicht Folge leisten. Der Kirchenbann soll auf so lange über sie verhängt werden, als sie die Gefangenen nicht freilassen.

schäftigt und zum Gebrauch der Strafmittel der Kirche veranlasst hätten. Dagegen wurde die Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft als Mittel angewandt, um die hierarchischen Standesinteressen des Klerus zu schützen und zu fördern und um dem äussern Leben des Volkes in Sitte und Gewohnheit ein christliches Gepräge zu geben. Unter den auf die Disciplin der Laien bezüglichen Canones lassen sich drei Hauptgruppen unterscheiden:

Kirchenstrafen zum Schutz der hierarchischen Standesinteressen.

1) Solche, welche zum Zweck haben durch Androhung der Excommunication das Kirchenvermögen gegen rechtmässige und unrechtmässige Angriffe zu schützen und die von der Kirche erhobnen Ansprüche auf weltliche Vorrechte zur Anerkennung zu bringen.[1]) In anderm Zusammenhang werden die hierher gehörigen Bestimmungen der Concilien zu erörtern sein. An dieser Stelle muss nur hervorgehoben werden, dass die Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft, die früher nur der schwersten Sünden wegen verhängt werden durfte und die demgemäss auch nur nach langjährigen, reuevollen Bussübungen aufgehoben werden konnte, jetzt auch infolge geringfügiger Verletzungen der weltlichen Interessen der Kirche über den Thäter ausge-

---

[1]) Hierher gehören zum Schutz des Kirchenvermögens: II. Concil von Orléans, c. 14; IV. Concil von Orléans, c. 19, 25; V. Concil von Orléans, c. 13, 15 16; III. Concil von Paris, c. 1, 7; II. Concil von Lyon, c. 2; II. Concil von Tours, c. 24, 25; I. Concil von Mâcon, c. 4; II. Concil von Mâcon, c. 4, 5; V. Concil von Paris, c. 8, 12; von Reims, c. 10; von Clichy, c. 12; von Châlon, c. 7. Zum Schutz des Asylrechts: I. Concil von Orléans, c. 1, 2; IV. Concil von Orléans, c. 21; V. Concil von Orléans, c. 22; II. Concil von Mâcon, c. 8; Concil von Reims, c. 7; von Châlon, c. 17. Zur Durchführung der von der Kirche beanspruchten Gerichtsbarkeit über Geistliche u. s. w.: Concil von Eauze, c. 4; I. Concil von Mâcon, c. 7; II. Concil von Mâcon, c. 7, 9, 12; Concil von Auxerre, c. 43; V. Concil von Paris, c. 6, 7; Concil von Reims, c. 6; von Clichy, c. 8; von Châlon, c. 11.

sprochen werden sollte.[1]) Es musste sich daraus eine Abschwächung der Bedeütung der Excommunication ergeben, die uns auch nach andern Richtungen hin noch begegnen wird.

Wahrung der aussern Formen des christlichen Lebens.

2) Nächst dem Schutz der weltlichen Interessen der Kirche suchten die Concilien durch ihre Disciplinarvorschriften die **Beobachtung der äussern Formen des christlichen Lebens** zu erzwingen und heidnische Sitten und Gebräuche, die in dem Volke festwurzelten, zu verbannen. Hierin gehören Vorschriften über die **Feier des Sonntags und der Hauptfesttage**. Wie bekannt, hatte schon Constantin 321 ein Gesetz über die Sonntagsfeier erlassen, in dem er nicht nur die Vornahme der gerichtlichen Geschäfte am Sonntag verboten, sondern auch angeordnet hatte, dass alle geräuschvolle Arbeit der Handwerker ruhen solle. Nur die Feldarbeit auf dem Lande wurde für zulässig erklärt.[2]) Wie jedoch dieses Verbot der Sonntagsarbeit nicht mit Androhung einer Strafe oder eines andern rechtlichen Nachtheils verbunden war, so scheint es auch keine Beachtung im Leben gefunden zu haben. Die Nachfolger Constantins beschränkten sich darauf, die Aussetzung aller gerichtlichen und überhaupt

Sonntagsfeier.

---

[1]) Nach c. 2 des II. Concils von Lyon sollte z. B. derjenige dem Kirchenbann verfallen, der ein Testament oder eine Schenkung eines Geistlichen zu Gunsten der Kirche anfechte, selbst wenn die Zuwendung nach weltlichem Rechte nicht giltig sei (etiamsi quorumcumque religiosorum voluntas... aliquid a legum saecularium ordine visa fuerit discrepare). Nach c. 15 des II. Concils von Mâcon wird dem Laien, der einen ihm begegnenden Kleriker nicht die gehörige Ehre erweist durch Verbeugung, Abnehmen des Huts, Absteigen vom Pferde u. s. w., mit Ausschliessung aus der Kirche auf eine vom Bischof zu bestimmende Zeit gedroht.

[2]) c. 1, Cod. Theod., II, 8. — c. 2, Cod. Just., III, 12. — *Eusebius*, Vit. Constantini, IV, c. 18. — *Sozomenos*, I, c. 8: „ἐνομοθέτησε δικαστηρίων καὶ τῶν ἄλλων πραγμάτων σχολὴν ἄγειν πάντας.“

der öffentlichen Geschäfte, später dann auch (seit 392) der Spiele in Circus und Theater vorzuschreiben [1]) und diese Vorschrift auch auf die hohen Festtage, acht Tage vor und nach Ostern [2]), Weihnachten, Epiphanias [3]) und Pfingsten [4]), auszudehnen.

Eine Beschränkung der Erwerbsthätigkeit der Einzelnen fand nicht statt. Auch die Kirche begnügte sich, das Abhalten von Schauspielen jeder Art, wie den Besuch derselben am Sonntage zu verwerfen. [5]) In den Codex Theodosianus ward jenes weiter gehende Gesetz Constantins nicht aufgenommen.

Seit dem 6. Jahrhundert fand jedoch mehr und mehr unter der Geistlichkeit die Ansicht Aufnahme, dass die mosaischen Vorschriften über die Feier des Sabbaths auf die christliche Sonntagsfeier anzuwenden und demnach jede Arbeit als Entweihung des Gott geheiligten Tages zu verdammen und zu bestrafen sei. Da weder die Gesetzgebung noch die kirchlichen Normen diese Anschauung theilten, Sonn- und Feiertagsarbeit weder von dem Staate gestraft noch von der Kirche geahndet wurde, so mussten Gott und seine Heiligen selbst dafür Sorge tragen, dass die Sonn- und Feiertage nicht entweiht würden. Zahlreiche Wundergeschichten wurden verbreitet, welche zeigten, wie unmittelbar und unerbittlich jeder, auch der nothwendig-

---

[1]) c. 18 (*Valentinian* II., 386); c. 20 (*Theodosius* I., 392); c. 23 (*Arcadius*, 409), Cod. Theod., II, 8.

[2]) c. 19 (*Valentinian* II. und *Theodosius* I., 389), Cod. Theod. h. t.

[3]) c. 24 (*Honorius*, 400), Cod. Theod. h. t.

[4]) c. 5 (*Theodosius* II., 425), Cod. Theod., XV, 5.

[5]) Das Concil von Carthago von 401, c. 1 (Cod. eccl. Afric., c. 66) bittet den Kaiser um Erlass eines Gesetz gegen die Abhaltung von Schauspielen. Die frühern Gesetze von 386 und 392 scheinen also nicht zur Durchführung gelangt zu sein. — Statuta eccl. antiqua, c. 88, enthält das Verbot des Theaterbesuchs „praetermisso solemni ecclesiae conventu“ bei Strafe des Kirchenbannes.

sten Arbeit an einem Sonn- oder Feiertag die himmelische Strafe auf dem Fusse folgte.[1]) Indessen, obgleich Männer wie Gregor von Tours an der Spitze dieser judaisirenden Richtung standen, so konnte sie in der fränkischen Kirche nicht völlig durchdringen, wenn sie auch soviel erreichte, dass jetzt selbst die Erwerbsthätigkeit der Einzelnen von der Kirche verboten wurde. Von grossem Interesse ist das III. Concil von Orléans. Es verwirft entschieden die jüdische Gewohnheit, die man dem Volke habe aufdrängen wollen, dass am Sonntag gar nicht gearbeitet, keine Reise gemacht werden dürfe u. s. w. Nur die Feldarbeiten sollten am Sonntag eingestellt werden, aber nicht etwa weil dadurch der Sonntag entweiht werde, sondern damit das Landvolk nicht von dem Kirchenbesuch abgehalten werde. Diese Vorschrift sei aber eine rein kirchliche; wer sie übertrete, verfalle nur der kirchlichen Disciplin, sei aber nicht nach dem weltlichen Recht strafbar.[2]) Die weltliche Gesetzgebung begnügte sich denn auch zunächst damit, das Herumziehen von Tänzerinnen auf den Dörfern an Sonn- und Feiertagen zu verbieten.[3]) Viel weiter ging das

---

[1]) *Gregor von Tours* ist besonders reich an derartigen Erzählungen. Hist., X, c. 30; De miraculis S. Juliani, c. 40; De miraculis S. Martini, III, c. 3, 7, 29, 55; IV, c. 45; Vit. Patrum, VII, c. 5; XV, c. 3. Bald ist es ein Bauer, der am Sonntag Heu einthut, „metuens ne adventu pluviae venientis infunderetur et laborem suum perderet“; bald ein Bauer, der auf dem Wege zur Kirche sieht, wie das Vieh seine Saat zerstört und rasch einen Zaun macht, um die Arbeit eines Jahres nicht zu verlieren, bald ist es ein Mädchen, das sich kämmt, alle haben den Zorn der Heiligen zu fühlen und tragen irgend ein körperliches Gebrechen davon.

[2]) c. 28. „...quo facilius ad ecclesiam venientes orationis gratiae vacent. Quod si inventus fuerit quis in operibus suprascriptis, quae interdicta sunt, se exercere, qualiter emendari debeat non in laici districtione, sed in sacerdotis castigatione consistat.“

[3]) Edikt König Childeberts I. (Mon. Leg., I, 1). „...in sacris diebus pascha, natali domini et reliquis festivitatibus vel adveniente

II. Concil von Mâcon von 585, das die Feier des Sonntags, der nur dem Gottesdienst und dem Gebet gewidmet sein solle, überall zu beobachten befiehlt. Jede weltliche Thätigkeit, vornehmlich vor Gericht und jede Feldarbeit, sei von Gott verboten. Wer das Verbot übertrete, werde zunächst von Gott, dann aber auch von dem Bischof bestraft. Wer vor Gericht auftrete, verliere seinen Prozess; ein Colone oder Sklave, der auf dem Feld arbeite, erhalte Prügel, ein Geistlicher oder Mönch sei auf 6 Monate suspendirt.[1]) Zur Durchführung dieses Concilienbeschlusses erliess König Guntchram 585 ein Edikt, in dem er alle kirchlichen und weltlichen Behörden aufforderte, dem Volke die Aufrechthaltung der Sonntagsfeier einzuschärfen. Nur die zum Lebensunterhalt nothwendige, körperliche Arbeit sei gestattet. Wer nach mehrmaligen Ermahnungen das Gebot nicht beachte, gegen den solle zunächst die Kirche mit ihren Mitteln einschreiten. Werde er auch dadurch nicht gebessert, dann solle ihn weltliche Strafe durch weltliches Gericht treffen.[2]) Trat hier die weltliche Strafe mehr in den Hintergrund und erschien

Weltliche Gesetzgebung.

---

die dominico bansatrices per villas ambulare ... nullatenus fieri permittimus." Als Strafe waren den Sklaven 100 Hiebe gedroht; die Strafe der Freien hat der nur fragmentarisch erhaltene Text des Edikts nicht überliefert.

[1]) c. 1. „...quia hoc dominus noster a nobis expetit, ut corporali abstinentia diem dominicam celebremus." — Die angeführten Strafen sind nicht weltliche, sondern kirchliche. Der Verlust des Prozesses soll herbeigeführt werden durch Gott; die rustici (Colonen) aut servi sind Hörige und Knechte der Kirche. Von weltlichen Strafen spricht das Concil nicht: „...principaliter a deo puniri et deinceps sacerdotali quoque irae implacabiliter subjacere." — Mit diesem Canon hängt c. 16 des Concils von Auxerre zusammen, der die Arbeiten verbietet, nisi pro causis constitutis.

[2]) Edict. Guntchramni (Mon. Leg., I, 4). Die Strafe selbst wird nicht näher bestimmt, sie bestand demnach in dem königlichen Bann.

sie nur als ein Mittel, um die kirchliche Disciplin durchzuführen, so droht das Dekret König Childeberts II. von 596 unmittelbar jedem mit Strafe, der am Sonntag eine andere Arbeit als eine zur Befriedigung der dringendsten Lebensbedürfnisse nothwendige verrichte Die Bussen wurden für den Franken auf 15 Sol., für den Römer auf 7½, für den Sklaven auf 3 Sol. festgesetzt.[1]) — Doch konnte das Verbot der Sonn- und Feiertagsarbeit in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht erhalten werden. In der Mitte des 7. Jahrhunderts beschränkte sich das Concil von Châlon c. 18 darauf, mit den Worten des III. Concils von Orléans die Feldarbeit zu untersagen. Selbst die Vorschrift, dass an den Feiertagen keine Gerichtssitzung gehalten werde, wurde von den Königen nicht beachtet und die Parteien, die sich auf das Verbot beriefen, wurden mit ihrem Einspruch einfach abgewiesen.[2])

Dagegen fand das Verbot der Feldarbeit an Sonn- und Feiertagen in dem am Anfang des 7. Jahrhunderts ab-

---

[1]) Decret. Childeb. (Mon. Leg., I, 9), c. 14. „. . . si Salicus fuerit, 15 sol. comp.; si Romanus 7½ sol. Servus vero aut 3 sol. reddat, aut dorsum suum componat.“ Die letztere Alternative tritt ein, wenn der Herr für den Sklaven nicht zahlt. Vgl. Lex Frisionum, XVIII, c. 1 (Mon. Leg., III, 671).

[2]) Vit. Praejecti, c. 11 (Bischof von Clermont, gestorben 674. *Mabillon*, Acta Sanct., II, 615). Der Bischof ist in einer Civilsache Beklagter und von dem König Childerich II. vor sein Gericht geladen und soll Antwort geben. „Ipse coepit renuere et rationem veram reddere juxta statuta canonum vel legem quae dicitur Romana, quia magnus dies Sabbati erat, quo vigiliae s. Paschae celebare solent, se nullo modo de hac causa respondere posse.“ Indessen wird darauf keine Rücksicht genommen und das Verfahren geht weiter. — Am Sonntag Gericht zu halten, wurde später sehr häufig verboten, wie die zahlreichen gesetzlichen und kirchlichen Bestimmungen beweisen. Siehe die im Jahre 813 von Karl dem Grossen berufenen Concilien von Arles, c. 16; von Mainz, c. 37; von Reims, c. 35; von Tours, c. 40 (*Mansi*, XIV, 61, 73, 80, 89); von Achen von 836, c. 18 (*Mansi*, XIV, 694). — Capit. Aquisgran. 823—825, c. 9 (Mon. Leg., I, 215); Cap. missat. von 853, c. 7, 8 (Mon. Leg., I, 419).

gefassten alamannischen Rechtsbuche Aufnahme. Der Knecht, der Sonntags bei der Arbeit angetroffen werde, soll mit Schlägen gestraft werden. Der Freie, der sich dieses Vergehens schuldig gemacht hat, soll zunächst dreimal ermahnt werden. Bessert er sich nicht, so soll er mit Verlust des dritten Theils seines Vermögens bestraft werden. Uebertritt er trotzdem wieder das Verbot, so soll er seine Freiheit verlieren.[1])

Theilnahme am Gottesdienst.

Ein kirchliches Gebot, welches den Laien bei Strafe vorschrieb an dem Gottesdienst jeden Sonntag Theil zu nehmen, existirte in dieser Zeit nicht.[2]) Durch das Verbot der Sonntagsarbeit sollte dies Ziel erreicht werden, doch sah man davon ab, die Erfüllung dieser Pflicht zu erzwingen. Im 6. Jahrhundert machte die Kirche nur den Versuch, die Grundbesitzer zu nöthigen an den Hauptfesttagen die Kirche des Bischofs in der Stadt zu besuchen, um dort die Messe zu hören.[3]) Doch hatte diese Vorschrift nur den Zweck, die Diöcseanangehörigen, auch wenn sie auf ihren Gütern eigne Kirchen errichtet hatten, in Abhänigkeit von dem Bischof zu halten. Späterhin wurde die Ver-

---

[1]) Lex Alam. Hloth. tit. 38. Verboten werden opera servilia. In der Additio 1. zur Lex Baj. (Mon. Leg., III, 335), in welche die Vorschrift der Lex Alam. mit mehrfachen Veränderungen und Zusätzen, die der karolingischen Zeit angehören, übergegangen ist, werden als opera servilia angeführt: „bovem jungere, cum carro ambulare, fenum et messem secare vel collegere.“

[2]) Das II. Concil von Mâcon, c. 1, ermahnt die Gläubigen nur: „si quis vestrum proximam habet ecclesiam, properet ad eamdem et ibi dominico die semetipsum precibus lacrymisque afficiat.“ Das Concil von Elvira hatte demjenigen mit dem Banne gedroht, der an drei Sonntagen hinter einander die Kirche nicht besucht (c. 21).

[3]) I. Concil von Orléans, c. 25; Concil von Epao, c. 35, I. Concil von Clermont, c. 15; IV. Concil von Orléans, c. 5. — Das letztere Concil verlangt, dass im Verhinderungsfalle eine Dispensation vom Bischofe nachgesucht werde.

pflichtung nicht mehr eingeschärft; das Gebot wurde fallen gelassen, wie es scheint.[1]) Auch die Vorschrift, dass alle Laien an Weihnachten, Ostern und Pfingsten das Abendmahl zu nehmen verpflichtet seien bei Strafe der Excommunication, welche das Concil zu Agde c. 18 aufstellte, ward von den Concilien der merowingischen Zeit nicht wiederholt.[2])

Abstellung von Missbräuchen.

Andre Bestimmungen bezweckten, Missbräuche, die bei dem Besuche des Gottesdienstes eingerissen waren, abzustellen. Vor Beendigung desselben, ehe der Bischof den Segen ertheilt hat, dürfen die Gläubigen die Kirche nicht verlassen.[3]) Die Kirche sollte nicht, wie dies häufig vorkam, zu Gelagen, Tänzen u. s. w. missbraucht werden. Schon früh scheint im Anschluss an die altchristlichen Liebesmahle die Unsitte aufgekommen zu sein, dass die Bischöfe selbst in den Kirchen Gastmähler veranstalteten, und die Concilien des 4. Jahrhunderts hatten hiergegen Strafen androhen müssen. Nur in Ausnahmefällen sollte dies gestattet sein, dann aber Laien daran keinen Theil nehmen.[4]) Im Frankenreich verbanden sich mit den Kirchenfesten, der Einweihung der Kirche u. s. w. Volksbelustigungen, die inner-

---

[1]) Doch hat c. 25 des I. Concils von Orléans in mehrere spätere Sammlungen, auch in das Dekret Gratians (D. 3, de consecr., c. 5) Aufnahme gefunden. Siehe die Nachweisung von *Wasserschleben*, *Reginonis* Libri duo de synodalibus causis, p. 511.

[2]) Erst das Concil von Tours von 813, c. 50 (*Mansi*, XIV, 91), hat die Vorschrift, dass wenigstens dreimal im Jahre das Abendmahl genommen werde, wieder erneuert. Von dort ging sie in die Sammlung des Ansegisus (II, 43) und in die sogenannten capitula excerpta, welche *Pertz* (Mon. Leg., I, 253) dem Reichstag von Ingelheim von 826 zuschreiben will, über.

[3]) Statuta eccl. antiqua, c. 24. — Concil von Agde, c. 47; I. Concil von Orléans, c. 26; III. Concil von Orléans, c. 29. — *Caesarius von Arles*, Homil. XXI (Biblioth. max. vet. patrum, VIII, 832).

[4]) Concil von Laodicea, c. 28; III. Concil von Carthago von 397, c. 30.

halb der Kirche oder doch in ihrem Vorraum abgehalten und die nicht immer von den Geistlichen mit ungünstigen Augen angesehen wurden. Waren sie doch ein weiteres Mittel, um die untere Bevölkerung an die Kirche heranzuziehen. Gegen diese Gebräuche erliessen die Concilien von Auxerre und Châlon Vorschriften. Die Bischöfe sollen dafür Sorge tragen, dass das Volk bei solchen Gelegenheiten durch Tanz und Gesang nicht von dem Gottesdienst abgelenkt werde; sie sollen die Tänzerinnen und Spielleute und ihren Anhang aus Kirche und Kirchenvorhof hinausweisen. Wer nicht dem Gebote des Bischofs folge, solle mit dem Kirchenbann belegt werden.[1])

Heidnische Gebräuche.

Ebenso wichtig, wie für die Kirche die Beobachtung der äussern Kirchenordnung durch die neubekehrte Bevölkerung war, ebenso wichtig musste ihr die Ausrottung der heidnischen Sitten und Gebräuche sein, die sich noch Jahrhunderte lang in dem christlich gewordnen Volke erhielten und vielfach in dem Gewande der Volkssitte und des Aberglaubens sich bis in die Gegenwart erhalten haben trotz aller Anstrengungen der Kirche. Damals aber war ihr Zusammenhang mit der alten Volksreligion dem Bewusstsein noch keineswegs entschwunden. Der Christ gewordene Germane oder Kelte, der äusserlich den Namen Christi bekannte und den Geboten der Kirche sich fügte,

---

[1]) Concil von Auxerre, c. 9; von Châlon, c. 19. — *Caesarius von Arles*, Homil. XII. — In Rouen hielt Bischof Ansbert (gestorben 698) jeden Sonntag nach dem Gottesdienst offene Tafel in der Kirche für jeden, der kommen wollte, und bediente dabei selbst die Armen der Stadt (Vita Ansberti, c. 30. *Mabillon*, Acta Sanct., II, 1011). — In den Kirchen von Rouen hatte sich noch im 18. Jahrhundert der Gebrauch erhalten, dass an Ostern nach der Messe den Gläubigen in der Kirche Kuchen und Wein von dem Geistlichen gegeben wurden. Siehe *Moleon*, Voyages Liturgiques de France (Paris 1718), p. 421. — Vgl. *Guérard*, Cartulaire de l'église Notre Dame de Paris (Documents inédits. Paris 1850), Préface, p. XXVI.

suchte doch insgeheim den Zorn der alten Götter zu besänftigen, deren Existenz von der Kirche nicht geläugnet wurde, die von ihr nur zu bösen Geistern umgewandelt worden waren. In abgelegnen Gegenden war den Bauern nicht selten von dem Christenthum nur der Name geblieben; sie waren bald nach der Bekehrung thatsächlich wieder zu dem alten Dienst der angestammten Götter zurückgekehrt.[1]) Während die fränkische Kirche in der merowingischen Zeit die Bekehrung der noch heidnischen Völkerschaften nur lässig betrieb, führte sie dagegen mit so grösserm Eifer den Kampf gegen diese Ueberreste des Heidenthums unter den Christen. Noch kam es vor, das Christen den „Dämonen“ opferten, dass sie heilige Haine, Bäume und Quellen verehrten und dort Gelübde verrichteten, dass sie am 1. Januar alter heidnischen Sitte gemäss sich in Thierhäute steckten und die den Göttern geweihten Speisen verzehrten. Von der Kirche wurde besonderer Gottesdienst an den drei ersten Tagen des Januar angeordnet, aber das hinderte keineswegs, dass die Gläubigen, wenn sie aus der Kirche von dem heiligen Abendmahle nach Hause zurückgekehrt waren, dem alten Brauche der Väter treu blieben.[2]) Die Kirche machte es den Geistlichen zur Pflicht, diesen heidnischen Gebräuchen überall mit Eifer nachzuspüren. Wer auf die geistliche Ermahnung hin in die alten Irrthümer

---

[1]) Vita II Wandregisili abb. Fontanell. (gestorben 667. *Mabillon*, Acta, II, 520), c. 22: „Et omnes Caletorum populi (pays de Caux) ita brutis ac belluis similes ante adventum illius in hac regione fuerant, ut praeter christianae fidei nomen virtus religionis pene abolita in illis locis haberetur.“ Die Vita ist allerdings erst im 9. Jahrhundert verfasst.

[2]) IV. Concil von Orléans, c. 15, 16; II. Concil von Tours, c. 17, 22 (post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus domini sacratas daemoni escas accipiunt); Concil von Auxerre, c. 1, 3, 4; Concil von Reims, c. 14.

zurückfiel, der sollte von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden.[1]) In diesen Bestrebungen wurde die Kirche von der Staatsgewalt unterstützt. König Childebert I. erliess ein Edikt, in dem er dem Volke anbefiehlt, den Ermahnungen der Kirche Folge zu leisten, die alten Götterbilder, wo solche noch vorhanden wären, zu zerstören und die Bischöfe an der Zerstörung derselben nicht zu hindern. Wer diesem Gebote zuwiderhandle, sei dem Königsgerichte zu stellen und empfange dort seine Strafe. Auch die nächtlichen Gelage mit ihren Possenreissern und Spielleuten und ihrer Trunkenheit, die dem Heidenthum entstammen, werden verboten.[2])

Aber auch gegen den Aberglauben, der in keiner bewussten Verbindung mit dem Dienste der alten Götter stand, der vielmehr seine Wurzel hatte in der Leichtgläubigkeit der Zeit und in der Ueberzeugung, dass ein unmittelbares Eingreifen Gottes, der Heiligen, der Dämonen in das Leben der Menschen herbeigeführt werden könne, kämpfte die Kirche an. Freilich waren die Bischöfe selbst zum grossen Theil in diesem Aberglauben befangen. Gregor von Tours verwirft zwar den Aberglauben, aus dem Fluge der Vögel die Zukunft erkennen zu wollen[3]), aber dass durch Aufschlagen der heiligen Schrift ein Orakel gefunden Aberglauben

---

[1]) Siehe die angeführten Canones. Die Concilien von Reims, c. 14, und von Clichy, c. 16, rathen ein behutsames Vorgehen an. Die Geistlichen sollen die Bauern überreden durch „benigna admonitio, ut ab erroribus pristinis revocentur." Erst „si neglexerint... poenitentiae dignum tempus exsolvant."

[2]) Constitutio Childeberti (Mon. Leg., I, 1). Dass dieselbe nicht gegen die noch heidnische Bevölkerung, sondern gegen die heidnischen Gebräuche, die sich in der christlichen Bevölkerung erhalten hatten, gerichtet ist, wurde schon oben S. 59 bemerkt.

[3]) *Gregor. Tur.*, VII, c. 29. „... Cum iter ageret, ut consuetudo est barbarorum, auspicia intendere coepit ac dicere sibi esse contraria." *Löbell*, Gregor von Tours, S. 220 fg.

werde, daran glaubt er selbst und erzählt, dass häufig dadurch der göttliche Wille erforscht wurde.[1]) Auch mit Wahrsagen und Zaubereien gaben sich Geistliche ab und berückten die Menge mit falschen Wahnvorstellungen.

Dem herrschenden Aberglauben gegenüber nahmen die Concilien einen höhern Standpunkt ein. Schon im 5. Jahrhundert verbot das Concil von Vannes (465) den Geistlichen, sich mit Wahrsagen und dem Aufschlagen der heiligen Schrift abzugeben und unter dem Namen einer falschen Frömmigkeit das Volk zu täuschen. Denn nichts sei dem wahren Glauben und der christlichen Religion nachtheiliger.[2]) Das Concil von Agde c. 42 wiederholte diesen Canon, dehnte ihn aber auch auf Laien aus. Auch das I. Concil von Orléans, c. 30, droht Allen mit dem Kirchenbann, welche sich mit derlei Dingen abgeben. Das Concil von Eauze droht denen, die instinctu diaboli über Trinkhörner Zaubersprüche sprechen, mit dem Bann, wenn sie den höhern Ständen angehören. Personen der untern Klassen und Sklaven sollen dem weltlichen Richter angezeigt und mit Hieben bestraft werden.[3]) Auch die Con-

---

[1]) *Gregor. Tur.*, II, c. 37; IV, c. 16; V, c. 15. Doch ist es unrichtig, wenn *Löbell*, S. 21, behauptet, er sage von sich selbst, dass er dieses Orakel gebraucht habe. Vgl. auch *Sulpicius Severus*, Vita Martini, c. 9 (ed. *Halm*, p. 119); Vit. Consortiae, c. 9 (*Mabillon*, Acta Sanct., I, 250).

[2]) Concil von Vannes, c. 16. *Löbell*, a. a. O., bezweifelt, dass hier unter sortes sanctorum das Aufschlagen der heiligen Schrift zu verstehen sei, jedoch ohne Angabe von Gründen und sicher mit Unrecht.

[3]) Im Gebiet der Kirchenprovinz Eauze, die erst vor kurzem von den Franken erobert worden war, galt westgothisches Recht. Nach Leg. Wisigoth., VI, tit. 2, c. 6, werden malefici ... et hi qui per invocationem daemonum mentes hominum conturbant, mit der Strafe von 200 Hieben bedroht. Das Gesetz rührt allerdings erst von König Chindasvind (642—653) her, dürfte aber nur die Ueberarbeitung eines ältern Gesetzes sein.

cilien von Reims, c. 14 und von Clichy, c. 16 enthalten Bestimmungen gegen abergläubische Gebräuche.

Doch gelang es der Kirche nicht, mit diesen Mitteln die Ueberreste des römischen, gallischen und germanischen Heidenthums, die gewiss vielfach in einander übergingen und verschmolzen, oder den Aberglauben auszurotten. Die fränkischen Bussordnungen aus dem 7. und der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts enthalten zahlreiche Bestimmungen gegen alle Arten des Aberglaubens und alle heidnischen Gebräuche.[1])

3) Eine weitere Gruppe bilden die Disciplinarvorschriften in Bezug auf die ehelichen Verhältnisse. Von ihnen wird in dem nächsten Kapitel eingehender zu sprechen sein.

Die Disciplinarstrafen waren, wie früher, Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft und als mildere Strafe Versagung des Abendmahls.[2]) Die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft erfolgte, wenn der Sünder die ihm auferlegten Bussübungen vollzogen hatte. Die ältern, in der orientalischen Kirche entstandnen Vorschriften über den Vollzug der öffentlichen Busse in den vier Bussstationen geriethen dagegen in Vergessenheit, wie sie auch niemals im Abend- Disciplinarstrafen.

---

[1]) Poenitentiale Pseudo-Romanum, VI, 1—10 (*Wasserschleben*, Bussordnungen, S. 367 fg.). Poenit. Hubertense, c. 24, 25, 29, 30, 35, 36, 42 (S. 380 fg.); Poenit. Merseburgense c. 22, 23, 26, 27, 32, 34, 36, 48, 50 (S. 393 fg.); Poenit. Bobbiense, c. 23, 26, 27, 31, 33, 35 (S. 409 fg.); Poenit. Parisiense, c. 16, 17, 20, 26, 28, 30 (S. 413 fg.); Poenit. Vindobon., c. 25, 26, 29—31, 37, 39, 50—52, 99 (S. 419 fg.); Poenit. S. Gallense, V, c. 3; VI, c. 14, 16, 17 (S. 427 fg.). — Ferner Poenit. Cummeani, c. VII, 1—17 (S. 480 fg.).

[2]) Letztere Strafe wird selten ausdrücklich erwähnt. Von ihr spricht Bischof Mappinius von Reims in seinem Briefe an den Bischof Nicetius von Trier: „nos relatione vestra scire non feceritis, utrum ex canonica lectione damnentur, an pro pastorali diligentia de mediocribus reatibus corrigantur“ (diejenigen nämlich, quos pro incestis conditionibus a communione ecclesiastica removit). *Bouquet*, IV, 68.

lande allgemeine Geltung gewonnen hatten. Spuren derselben lassen sich im fränkischen Reich nicht nachweisen.[1]) Die Zeitdauer der Busse war entweder in den Canones der Concilien selbst angegeben oder aber es war dem Bischof überlassen, in jedem einzelnen Falle das entsprechende Maass der Busse selbst zu bestimmen.[2])

Der Kirchenbann sollte nur wegen schwerer, öffentlichen Verbrechen von dem Bischof verhängt werden.[3]) Indessen zeigen die zahlreichen Canones der Concilien, welche die Bischöfe ermahnen, nicht wegen geringfügiger Dinge Jemanden aus der Kirche auszuschliessen, welchen Missbrauch sie mit der ihnen anvertrauten Gewalt trieben.[4])

Die Strafe des Kirchenbanns war aber jetzt um so empfindlicher, da nicht nur kein anderer Bischof, als der, welcher ihn verhängt hatte, sie aufheben durfte[5]), sondern nun auch allgemein der bürgerliche Verkehr mit den Excommunicirten verboten war. Schon das I. Concil von Orléans hatte auf den Verkehr mit Excommunicirten die Strafe des Kirchenbannes gesetzt.[6])

---

[1]) *Morinus*, De disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, VII, c. 7 (p. 450 sqq.), behauptet das Gegentheil, ohne dasselbe zu erweisen.

[2]) IV. Concil von Orléans, c. 8, 22, 28 u. s. w.

[3]) In dem Concil incerti loci (aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts), c. 13, ist von einer von dem Bischof oder dem Priester verhängten Excommunication die Rede. Jedoch ist dies nur von einem vom Bischof hierzu beauftragten Priester zu verstehen.

[4]) Concil von Agde, c. 3; V. Concil von Orléans, c. 2; Concil von Reims, c. 5; von Clichy, c. 7. — Avitus von Vienne an Bischof Constantius von Gap (oder Martigny). „ . . ne propter leves causas et non ad Deum, sed ad saeculum pertinentes ne laici quidem, non dicam clerici, sancta communione priventur“ (Ep. 61, p. 70).

[5]) III. Concil von Paris, c. 7; II. Concil von Lyon, c. 4; II. Concil von Tours, c. 8; incerti loci, c. 13.

[6]) I. Concil von Orléans, c. 1, 11; von Eauze, c. 1; von Auxerre, c. 38, 39.

Indessen griffen die Bischöfe auch noch zu andern Mitteln, um die Disciplin aufrecht zu erhalten und um die weltlichen Interessen der Kirche zu wahren. War in der Kirche ein Verbrechen verübt worden, so schloss der Bischof bis zur Sühne desselben die Kirche und verbot jede gottesdienstliche Handlung in derselben.[1]) Dieselbe Massregel wurde verhängt, wenn die Kirche durch einen Diebstahl oder durch einen ungerechten Prozess um ihr Gut gebracht war[2]), oder wenn der Geistliche dem Bischof sich nicht gehorsam gezeigt hatte.[3]) Schon im 6. Jahrhundert kam es vor, dass nicht blos die Schliessung einer einzelnen Kirche angeordnet wurde, sondern dass in einer Stadt, ja in einem ganzen Bisthum die Einstellung der kirchlichen Funktionen erfolgte um einer an einem Geistlichen verübten Missethat willen.[4]) Einstellung des Gottesdienstes.

Eigenthümlich ist es, dass die Kirche in einzelnen Fällen auch zu polizeilichen Massregeln griff, um die ihr missliebigen Personen zu entfernen. Mehrfach wird erwähnt, dass Personen, die die kirchlichen Gebote übertreten haben, von dem Bischof aus dem Gebiete des Bisthums ausgewiesen wurden.[5]) Es ist nicht anzunehmen, Polizeiliche Massregeln.

---

[1]) *Gregor. Tur.*, V, c. 33: „locus officium perdidit, donec ista omnia ad regis notitiam pervenirent.“ — Vgl. *Kober* im Archiv für katholisches Kirchenrecht, XXI, 3 fg.

[2]) Beispiele bieten *Gregor. Tur.*, Gloria Confess., c. 71; Vita Eligii, I, c. 30 (*D'Achéry*, Spic., II, 87).

[3]) Vita Eligii, II, c. 20 (II, 108). Die Schliessung der Kirche heisst hier excommunicatio; später (episcopus) reconciliavit locum.

[4]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 31. Nach der Ermordung des Bischofs Praetextatus von Rouen „Leudovaldus episcopus (von Bayeux) epistolas per omnes sacerdotes direxit et accepto consilio ecclesias Rothomagenses clausit, ut in his populus solemnia divina non spectaret, donec indagatione communi reperiretur hujus auctor sceleris.“ Vgl. auch X, c. 15.

[5]) IV. Concil von Orléans, c. 29: Weiber, die mit Geistlichen in

dass dem Bischof eine rechtliche Befugniss hierzu zugestanden habe, der Ausgewiesne hatte nur dem thatsächlichen Einfluss des Bischofs zu weichen.[1])

II. Private Busse und Beichte.

Die furchtbare Rohheit und der allgemeine Verfall der Sitten, welche die spätere merowingische Zeit auszeichnen, erwiesen nur allzu deutlich, dass die Kirche mit den bisherigen Disciplinarmitteln nicht im Stande war, das Volk zu veredeln und mit christlichem Geiste und christlicher Zucht zu erfüllen. Wie die Bischöfe selbst zum grössten Theil nur weltlichen Interessen nachjagten, wurden auch die Zuchtmittel der Kirche zum Schutz der weltlichen Interessen der Geistlichkeit verwandt. Am Anfang des 7. Jahrhunderts wird der sittliche Zustand des Volkes als ein höchst beklagenswerther geschildert und selbst von kirchlicher Seite die Verweltlichung der Bischöfe, die Wirkungslosigkeit der kirchlichen Disciplin und der Bussanstalt offen eingestanden.[2]) Es ist früher geschildert worden, wie seit

---

ausserehelicher Gemeinschaft gelebt haben, „prout sacerdoti visum fuerit, districtioni subjaceant, et a civitatibus, ut sacerdos praeceperit, repellantur.“ — *Gregor. Tur.*, IX, c. 6: Ein Schwindler, der mit falschen Reliquien und Zaubermitteln umherzog und das Volk bethörte, ward von dem Bischof a termino Parisiacae urbis ausgewiesen. — Vita Eligii, I, c. 35 (II, 89). Auf dem Concil von Orléans, c. 638, war ein fremder Ketzer (pulsus a partibus transmarinis), der die monotheletische Lehre zu verbreiten gesucht hatte, verurtheilt: „ac per singulas civitates super ejus nomine decreto constituto, eum eliminaverunt a finibus Galliae.“

[1]) In dem in *Gregor. Tur.*, IX, c. 6, erzählten Fall, kehrt der Ausgewiesene bald darauf wieder nach Paris zurück.

[2]) Vita Columbani, c. 11 (*Mabillon*, Acta, II, 7). „. . . ob negligentiam praesulum religionis virtus pene abolita habebatur . . . fides tantum manebat christiana, nam poenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebantur locis.“

dem Ende des 6. Jahrhunderts durch irisch-schottische Mönche das irische Klosterwesen nach dem Frankenreich verpflanzt wurde und wie die mächtige Persönlichkeit des Columban einen weitreichenden Einfluss auszuüben verstand. Es wurde schon hervorgehoben, dass er vor allem die Reform des Busswesens zu seiner Aufgabe machte. Auch hier handelte es sich um Uebertragung irischer Einrichtungen auf das Festland. Es begann damit eine Entwicklung, welche bestimmt war, das gesammte Busswesen der katholischen Kirche umzugestalten.

Die Verbreitung des Christenthums unter den Iren, Schotten und Britten war durch die Klöster erfolgt. An sie hatte sich auch die äussere Organisation der Kirche in einer dem Festlande unbekannten Weise angeschlossen.[1]) Das Klosterwesen hatte der irisch-schottischen Kirche seinen Charakter aufgedrückt. So war denn auch die Kirchendisciplin nicht nach den in der übrigen Kirche geltenden Normen, sondern nach der Klosterdisciplin geordnet worden. Auf dem Festlande waren die Mönchs- und Nonnengesellschaften zwar der bischöflichen Disciplinargewalt nicht entzogen, aber sie standen zunächst unter der Zucht des Vorstehers des Klosters. In der Kirche waren mit Kirchenstrafen nur bedroht die schweren öffentlichen Vergehen der Gemeindeglieder. In der klösterlichen Genossenschaft war jedes Glied verpflichtet, dem Vorsteher des Klosters jede Sünde, auch die nur in Gedanken begangne Sünde zu bekennen und sich der von ihm verhängten Zucht zu unterwerfen.

Disciplin und Busse in der irischen Kirche.

In den Schriften Cassians, durch welche vorzugsweise die Kenntniss des orientalischen Mönchswesen dem Abendland vermittelt worden war, wird mehrfach und mit besondrem Nachdruck die Pflicht der Mönche, alle Sünden dem Abte zu beichten, hervorgehoben. Alle sündhaften

Pflicht der Mönche zur Beichte.

[1]) Siehe oben S. 413 fg.

Gedanken sind sofort bei ihrer Entstehung dem Obern zu offenbaren. Nur durch solche Beichte ist Schutz vor dem Teufel gegeben. Der Abt hat die gebeichteten Sünden zu untersuchen und je nach ihrer Schwere den Sünder der Zucht zu unterwerfen.[1]) Thatsächlich wurde in den meisten Fällen die Disciplinargewalt des Bischofs über die Mönche durch die des Abtes ersetzt, da auch die schweren Sünden der Mönche nicht über die Klostermauern hinaus bekannt wurden. Nur wenn der Abt selbst das Einschreiten des Bischofs wünschte oder der Mönch aus dem Kloster ausgestossen wurde, bot sich die Möglichkeit dar, öffentliche Kirchenstrafen über einen Mönch zu verhängen. Auf dem Festland blieb diese Verpflichtung zur Beichte der Sünden zunächst auf die klösterlichen Gemeinschaften beschränkt. Im Frankenreich waren im 6. Jahrhundert die alten Grundsätze über die Handhabung der kirchlichen Disciplin noch in voller Geltung. Die öffentlichen, schweren Vergehen waren mit dem Kirchenbann bedroht, die Bussübungen waren Mittel, um die Wiederaufnahme in die Kirche zu erlangen. Kleinere und geheime Vergehen wurden durch Gebet, Almosen u. s. w. im Geheimen gesühnt und bedurften nicht der Mitwirkung der Kirche.[2])

---

[1]) *Cassian*, Institut. Coenob., IV, c. 9 (p. 161): „Ad quod, ut facile valeant pervenire, consequenter instituuntur, nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint, eat suo patefacere seniori." — Collat. Patr., II, c. 10 (p. 537): „vera discretio non nisi vera humilitate acquiritur: cujus humilitatis haec erit prima probatio, si universa non solum quae agenda sunt, sed etiam quae cogitantur, seniorum reserventur examini." — Aehnlich Institut. Coenob., IV, c. 37. — Vgl. *von Zezschwitz*, System der kirchlichen Katechetik, I, 476 fg.

[2]) *Caesarius von Arles*, Hom. VIII (Bibl. Maxima vet. patr., VIII, 827): „Quibus operibus minuta peccata redimantur, plenius vobis insinuare desidero": Gebet, Besuch der Kranken und Gefangenen, Almosen, Verzeihung der Feinde u. s. w. „Pro capitalibus criminibus

Schon drang aber die Auffassung durch, dass die Bussübungen nicht nur Mittel seien, um die Strafe aufzuheben, sondern das sie selbst Strafen seien, durch welche das Vergehen gesühnt werde.[1])

Auf den britischen Inseln dagegen bildete sich das Disciplin- und Busswesen nach den in den Klöstern herrschenden Grundsätzen aus. Die öffentliche Busse und die öffentliche Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft fanden überhaupt in der irisch-schottischen, wie später in der angelsächsischen Kirche, keinen Eingang.[2])

An ihre Stelle trat, wie in den Klöstern, die Privatbusse, d. h. Bussübungen, die von dem Geistlichen als Disciplinarstrafen auferlegt wurden und die den in den Klöstern über die Mönche verhängten Disciplinarstrafen entsprachen. Sie sollten nicht blos eintreten bei schweren, öffentlichen Sünden, sondern bei allen Sünden. Auch die Gedankensünden, die noch nicht That geworden waren, Privatbusse.

non hoc solum sufficit, sed addendae sunt: lacrimae et rugitus etc. ...ultro nos ipsos a communione ecclesiae removentes... et poenitentiam etiam publice agentes.“ — Hom. XIII (p. 833): Unterscheidung der crimina majora und der minuta delicta.

[1]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 41: „ut qui in talibus excessibus videntur deprehendi, non solum excommunicatione, verum etiam poenitentiae satisfactione debeant coerceri.“

[2]) Poenitent. Theod., I, 13, § 4: „Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est...“ Mit Recht bemerkt *Wasserschleben* (S. 30), dass weder in den vortheodorischen noch in den spätern Rechtsquellen bis zum 10. Jahrhundert eine Spur der öffentlichen Busse in England zu finden ist. *Kliefoth* dagegen (Liturg. Abhandlungen, II, 139, 151) behauptet, die britisch-irische Kirche habe die öffentliche Kirchenbusse gekannt; sie sei erst in der angelsächsischen Kirche von der Privatbusse völlig verdrängt worden. Die von ihm angeführten Stellen sagen im Original nichts hiervon, während er in seiner Uebersetzung willkürlich von einer öffentlichen impositio manus episcopi spricht. Siehe Canones Hibernenses, I, c. 12, bei *Wasserschleben*, S. 137.

sollten dem Geistlichen bekannt und durch die von ihm bestimmten Uebungen gesühnt werden.[1]) Die Busse sollte als Besserungsmittel wirken und durch das von dem Büssenden auf sich genommene körperliche Leiden die Sünde tilgen.[2]) Die Bussen bestanden insbesondre in Gebeten und Fasten während kürzerer oder längerer Zeit. Während der Busszeit durfte der Büssende an dem Abendmahl keinen Theil nehmen.[3]) Doch wurde letztere Vorschrift schon im 6. Jahrhundert dahin gemildert, dass bei längerer Busszeit auch vor vollbrachter Busse nach ein und einem halben Jahre die Theilnahme an dem Abendmahl gestattet wurde.[4])

Verpflanzung des irischen Busswesens auf das Festland.

Dieses Busswesen wurde von Columban auf das Festland verpflanzt und dadurch eine neue Entwicklung angebahnt. Die kirchliche Disciplin, welche bisher nur in seltenen Fällen, nur bei schweren, öffentlichen Vergehen den Einzelnen ergriffen hatte, war in dieser der Klosterdisciplin entlehnten Gestalt fähig, das gesammte Leben jedes Einzelnen zu beherrschen und ihn der ununterbrochnen Einwirkung der Geistlichen zu unterwerfen. Das ganze spätere Buss- und Beichtwesen der katholischen

---

[1]) Poenitent. Vinniai (wahrscheinlich dem 5. Jahrhundert angehörig), c. 1—3 (*Wasserschleben*, S. 108 fg.).

[2]) Poenitent. Vinniai, c. 10: „Dicimus, in absconso absolvi esse peccata per penitentiam et per studium diligentius cordis et corporis." c. 22: „In presentia celeri medicina penitentiae praevenire oportet penas perpetuas in futuro." c. 28: „Haec est penitentia ejus criminis, ut e contrariis contraria curet et emendet."

[3]) Poenitent. Vinn., c. 53: „Non intrandum ad altare donec penitentia expleatur."

[4]) *Gildas* (Mönch des Klosters Bangor, gestorben 583), De Poenitentia, c. 1: „post annum et dimedium eucharistiam sumat et ad pacem veniat ... ne poenitus anima tanto tempore caelestis medicinae intereat."

Kirche entsprang der Ausdehnung der Klosterdisciplin auf die Laienwelt.[1])

Die Einführung des irisch-schottischen Busswesens in der fränkischen Kirche erfolgte nicht durch die officiellen Organe der Kirche, die Bischöfe und die Synoden; es war vielmehr der persönliche Einfluss Columbans und seiner Nachfolger, welcher ihm Eingang und in weiten Kreisen der Bevölkerung Anerkennung verschaffte. Die Handhabung der Disciplinargewalt durch die Kirche in der bisherigen Weise wurde zunächst dadurch nicht berührt. Die Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft und die Wiederaufnahme nach vollbrachter öffentlicher Busse waren mit dem neuen Busswesen wohl verträglich, wie auch in dem Kloster über der Disciplinargewalt des Abtes die kirchliche Disciplinargewalt des Bischofs sich geltend machen konnte. Aber neben der bischöflichen Disciplinargewalt und unabhängig von ihr soll jeder Priester dem Sünder,

---

[1]) Es ist dies bisher allgemein verkannt worden, weil man irrthümlich annahm, dass schon Leo I. die geheime Beichte vor dem Priester angeordnet habe. Vgl. I, 269 fg. Ebenso wenig begründet ist es, wenn man die Einführung und Beförderung der Privatbusse durch den mächtigen Unabhängigkeitstrieb der Germanen erklären will, welchem die öffentliche Busse mit den tief demüthigenden Handlungen im Angesicht der ganzen Gemeinde nicht zugemuthet werden konnte. Siehe *Wasserschleben*, S. 30; *Wilda*, Das kirchliche Busswesen im Abendlande, insbesondere bei den germanischen Völkern (Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur [1853], S. 121 fg.); *Steitz*, Röm. Busssacram., S. 110; *Dove*, Zeitschrift für Kirchenrecht, IV, 9 fg. Von einem Widerstand der Germanen gegen die öffentliche Busse meldet keine Quelle. Die ältere Kirchendisciplin legte dem Unabhängigkeitssinn weit geringere Schranken auf, als das neue Busswesen. Jene traf verhältnissmässig nur wenige Personen, während die neue Bussdisciplin jeden Einzelnen ergriff. Letztere kannte übrigens, was die erwähnten Schriftsteller übersehen haben, ebenso tief demüthigende Handlungen wie die öffentliche Busse. Siehe weiter unten.

der durch irgend eine Sünde sich von Gott getrennt hat, behülflich sein, sich mit Gott wieder zu versöhnen und die Sünde zu tilgen. Dies geschieht durch Anweisung zu Bussübungen, welche als Strafe für die Sünde betrachtet werden und sie aufheben.[1]) Der Priester hat zwar noch nicht, wie dies die spätere Lehre der katholischen Kirche wurde, die Macht, den Sünder von der Sünde für gelöst zu erklären, indem seine Stimme als die Stimme Gottes betrachtet wird, wohl aber hat er die Kraft, durch sein Gebet die Gnade Gottes herabzuflehen und Verzeihung für die Sünden des Büssers zu erwirken.[2]) Der Priester ist der Vermittler der göttlichen Gnade, er kann bei Gott für die Sünder wirksame Fürbitte einlegen.[3])

Eine Verpflichtung zur Beichte aller Sünden vor dem Priester und zur Uebernahme der von ihm vorgeschriebnen Busse bestand hiernach für die Gläubigen noch nicht. Die Lehre, dass der Laie der Vermittlung des Priesters bedürfe, um Vergebung der Sünden und die göttliche Gnade zu erlangen, war zwar schon von Leo dem Grossen ausgesprochen worden[4]), hatte aber keine Anerkennung in der

---

[1]) Poenit. Ps. Romanum (*Wasserschleben*, S. 362). „Si egerit ea, quae illi (poenitenti) sacerdos praeceperit, peccata ejus dimittentur... Quia si... compleverit, quod illi mandatum est a sacerdote, purificabitur a peccatis.“

[2]) Siehe die Orationes ad dandam poenitentiam bei *Wasserschleben*, S. 363, 390. „Precor, Domine, clementiae et misericordiae tuae majestatem, ut famulo tuo peccata et facinora sua confitenti veniam relaxare digneris et praeteritorum criminum culpas indulgeas.“

[3]) Gebet des Priesters vor Empfangnahme des Sündenbekenntnisses: „Deus... qui me indignum propter tuam misericordiam ministrum fecisti officii sacerdotalis et me exiguum humilemque mediatorem constituisti ...ad intercedendum ad Dominum nostrum ...pro peccantibus et ad poenitentiam revertentibus“ (*Wasserschleben*, S. 361 fg.).

[4]) Siehe I, 272.

Kirche gefunden. Erst in den angelsächsischen Bussordnungen, welche gegen Ende des 7. Jahrhunderts auf Grund der vom Erzbischof Theodor von Canterbury geübten Praxis verfertigt wurden, findet sich der Satz, dass nur im Nothfall auch das Gott allein gemachte Bekenntniss der Sünden zur Vergebung genüge.[1]) Wenn diese Ansicht auch im 8. Jahrhundert in fränkische Bussbücher Aufnahme fand, so war sie doch von der Kirche noch nicht anerkannt und konnte erst weit später zur allgemeinen Herrschaft gelangen.

Dagegen versuchte die neue Richtung einen mittelbaren Zwang auszuüben, um die Gläubigen zur Beichte ihrer Sünden und zum Anrufen der geistlichen Vermittlung zu veranlassen. Schon Columban lehrte, dass Niemand zum Abendmahl und zur Messe gehen solle, der nicht vorher alle seine Sünden und nicht blos die schweren, sondern auch die, welche nur in Gedanken und Bewegungen der Seele bestehen, bekannt und gebüsst habe.[2]) Diese Vorschrift gewann um so grössere Bedeutung, als seit dem

---

[1]) Poenitent. Theod., I, c. 12, § 7. „Confessio autem Deo soli agatur, licebit, si necesse est.“ Hierzu haben die Handschriften den Zusatz: „et hoc «necessarium» in quibusdam codicibus non est.“ Doch haben die gleichzeitigen angelsächsischen Pönitentialien, die mit dem Poenit. Theod. in engster Verwandtschaft stehen, den Zusatz: „si necesse est“, ebenfalls. Siehe Poenit. Dacher., c. 58, 150; Poenit. Gregor., c. 38 (*Wasserschleben*, S. 150, 158, 164, 196), ebenso wie das im 8. Jahrhundert im fränkischen Reich entstandene Poenit. Cummeani, XIV, c. 13, das seinen Stoff den Theodorischen Pönitentialbüchern entnommen hat (S. 493). Die von *Steitz*, S. 124, gemachte Schlussfolgerung, dass der Satz „si necesse est“, ein späteres Einschiebsel sei, erscheint desshalb nicht gerechtfertigt.

[2]) Liber de mensura poenitentiarum, c. 42 (*Wasserschleben*, S. 360). „Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur... Sicuti a peccatis capitalibus cavendum est, antequam communicandum sit, ita etiam ab incertioribus vitiis et morbis languentis animae.“

8. Jahrhundert von den Bussbüchern das alte Gebot des Concils von Elvira (c. 21) wieder zu erneuern gesucht wurde, welches Jedermann mit dem Bann drohte, der an drei Sonntagen hintereinander an dem Abendmahl sich nicht betheiligt habe.[1]) Es sollte also durch Androhung der eigentlichen Kirchenstrafe, des Bannes, indirekt die allgemeine Verpflichtung zur Beichte der Sünde durchgeführt werden. Doch war die Kirche noch weit davon entfernt, eine solche allgemeine Verpflichtung zur Durchführung zu bringen. Weder die Pflicht der Beichte vor Empfang des Abendmahls noch die Pflicht, das Abendmahl in bestimmten Zwischenräumen zu empfangen, wollte sie mit Kirchenstrafen erzwingen. Indessen verhielt sich die Kirche auch keineswegs feindselig gegen diese Neuerungen. Das Concil von Châlon, das zwischen 644 und 656 gehalten wurde, erklärte in c. 8 es für nützlich, dass alle Menschen die Busse der Sünder, welche das Heilmittel der Seele sei, auf sich nehmen. Es herrschte darüber allgemeines Einverständniss, dass den Sündern nach vollzogner Beichte von den Priestern die Busse bestimmt werde.[2])

---

[1]) In den angelsächsischen Bussordnungen wird nur erwähnt, dass in der griechischen Kirche diejenigen, welche an drei Sonntagen das Abendmahl nicht nehmen, excommunicirt werden, „Romani autem . . . qui noluerint, non excommunicantur“ (Poenit. Dacher., c. 25, Gregor., c. 59; Theod., I, c. 12, § 1, 2). In dem fränkischen Poenitentiale Bigotianum (I, c. 9, § 2) wird dagegen allgemein vorgeschrieben: „Qui tribus dominicis non communicaverint, excommunicantur“ (*Wasserschleben*, S. 448).

[2]) c. 8: „De poenitentia peccatorum quae est medela animae, utilem hominibus esse censemus, et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur poenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire.“ Es ist klar, dass es sich hier nicht um die alte Busse als Mittel, die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft zu erlangen, handeln kann, sondern um eine neue Einrichtung. Die Constatirung des Einverständnisses über eine alte, durch die Concilien und Tradition überlieferte Institution wäre völlig überflüssig, ja unverständlich.

Die Wirksamkeit und Ausbreitung des neuen Busswesens beruhten demnach nicht auf kirchlichem Gebot, sondern fanden ihre Stütze in der Anschauung, dass durch Vermittlung des Priesters die göttliche Gnade für die menschlichen Sünden sicherer erlangt werde, als durch einfaches Gebet und durch Reue des Sünders. Es sollen desshalb alle Sünden bekannt werden, auch die nur im Innern der Seele sich regenden. Die Busse war die Strafe, welche der Sünder freiwillig auf sich nahm, um dadurch die Vermittlung des Geistlichen und die Tilgung der Sünden zu erhalten. So wenig wie in dem Kloster die Disciplin von dem Bischof geübt wurde, so wenig war es jetzt erforderlich, dass der Bischof das Sündenbekenntniss empfing und die Busse bestimmte. Jeder Priester war nach den angelsächsichen Pönitential, dessen Bestimmung wahrscheinlich auf der alten Praxis der britischen Kirche ruhte, befähigt und berechtigt die Beichte entgegenzunehmen und die Busse zu verhängen.[1]) Im Nothfall soll jedoch auch der Diakon hierzu die Befugniss haben.[2]) Nach vollzogner Busse ertheilte der Priester, eventuell der Diakon dem Büsser Absolution, indem er ihm die Hände auflegt und für ihn die himmlische Gnade erbittet.[3])

---

[1]) Poenit. Theod., II, c. 2, § 15; c. 6, § 16. Poenit. Pseudo-Rom. (S. 361). „Non enim omnes clerici hanc scripturam (das Bussbuch) usurpare aut legere debent, qui inveniunt eam, nisi soli illi quibus necesse est, hoc est presbyteri. Sicut enim sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni coelorum traditae sunt, sic nec judicia ista alii usurpare debent."

[2]) a. a. O. „Si autem necessitas evenerit, et presbyter non fuerit praesens, suscipiat diaconus poenitentem ad satisfactionem vel sanctam communionem."

[3]) Columban, c. 27 (S. 357): „et ita dimittatur illi sua culpa et sacerdos oret pro illo et sic jungitur altario." Poenit. Pseudo-Rom. (S. 363). Gebet des Priesters bei der manus impositio „peccata universa condones desque huic famulo tuo pro suppliciis veniam" etc. Vgl.

Bussbücher im fränkischen Reich.

Die Busse, welche auferlegt wird, soll, da sie Strafe ist, der Grösse der Sünde entsprechen.[1]) Um der Willkür zu steuern und dem einzelnen Priester einen Anhalt für das Maass der von ihm aufzuerlegenden Bussen zu gewähren, lag es nahe, Bussordnungen (Poenitentialia) aufzustellen, in welchen die einzelnen Sünden mit den ihnen angemessnen Bussstrafen verzeichnet waren. Columban, dem aus seiner Heimath derartige Bussbücher bekannt waren, musste, um die ganze Einrichtung auf dem Festlande einzubürgern, vor allem den Mönchen und Geistlichen eine solche Bussordnung in die Hand geben. Seine Bussordnung „über die Ausmessung der Bussstrafen" enthält die Bussstrafen für Kleriker, Mönche und Laien und ruht zum grossen Theil auf einem, etwa dem Ende des 5. Jahrhunderts angehörigen, irischen Bussbuch, das dem Vinniaus zugeschrieben wird.[2]) Auf Grund der Columbanischen Bussordnung, aber auch unter Benutzung anderer Schriften, insbesondere der des Cassians über die Klosterdisciplin, entstanden im 7. und in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts im frän-

---

auch Poenit. Merseburg. (S. 390), Oratio ad solvendum, und Poenit. Floriac. (S. 423). — In dem Poenit. Theodori wird die Berechtigung zur Reconciliation dem Bischof allein zugeschrieben, der nur in Nothfällen damit den Priester beauftragen könne (I, c. 13, § 2, 3; II, c. 3, § 8, S. 197, 205). Doch dürfte hier eine Uebertragung des auf die Wiederaufnahme der Excommunicirten bezüglichen Satzes vorliegen, der erst durch Theodor in die britische Kirche eingeführt wurde. In beiden Stellen werden die Vorschriften der griechischen und der römischen Kirche mit einander verglichen. „Secundum Romanos non licet nisi episcopis solis."

[1]) Columban, c. 1 (S. 353). „. . .mensurae noscendae sunt poenitentiae. . . ut juxta magnitudinem culparum etiam longitudo statuatur poenitentiarum."

[2]) Siehe hierüber wie über das folgende die trefflichen Untersuchungen von *Wasserschleben*, S. 12, 52 fg. 13 Kapitel hat Columban dem Bussbuch des Vinniaus entnommen.

kischen Reich mehrere andere Bussbücher, die zum Theil, wie z. B. das sogenannte Poenitentiale Merseburgense, sehr ausführliche Bussverzeichnisse enthalten und in eine, nicht selten eckelhafte Casuistik eingehen.[1])

Seit dem 8. Jahrhundert wurden auch die angelsächsischen Beichtbücher, welche die von dem Erzbischof Theodor von Canterbury gegebnen Bussentscheidungen und Aussprüche gesammelt hatten, im fränkischen Reich bekannt und der darin enthaltne Stoff mit den bisherigen Bussver-

[1]) Sie sind von *Wasserschleben* herausgegeben und stehen, wie die Uebersicht S. 438 fg. zeigt, in einem engen Zusammenhang untereinander. Es sind folgende: Poenitentialia Pseudo-Rom. (S. 360 fg.); Hubertense (S. 377 fg.); Merseburg. (S. 387); Bobbiense (S. 407 fg.); Paris. (S. 412); Vindob. (S. 418 fg.); Floriac. (S. 422) und Sangallense (S. 425). Dazu kommt die interessante Beichtanweisung des Abtes Othmar von S. Gallen (S. 427), der im Jahre 761 gestorben ist. Neuerdings ist von *Schmitz* im Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 33, S. 3 fg., ein Poenitentiale herausgegeben worden, dessen Handschrift, in der Bibliotheca Valicellana zu Rom befindlich, dem 11. Jahrhundert angehört. Der Herausgeber hält Rom für den Entstehungsort dieser Bussordnung und spricht die Vermuthung aus, dass dieselbe oder eine ähnliche die Quelle der fränkischen Beichtbücher gebildet habe. Von Rom her hätte das neue Busswesen in die fränkische Kirche Eingang gefunden. Diese Vermuthungen sind sicher unbegründet. Die Erwähnung der Kirche S. Lorenzo in Damaso, welche *Schmitz* als Beweis für die römische Entstehung anführt, findet sich nicht in dem Poenitentiale, sondern in einer in derselben handschriftlichen Sammlung enthaltenen missa Scotorum. Die Quelle des Poenit. ist vielmehr das Poenit. Merseburgense und zwar in einer dem 8. Jahrhundert angehörenden Gestalt. Dem Poenit. Merseburg. sind in c. 91—161 Zusätze angefügt worden, deren spätere Entstehungszeit aus der Benutzung der angelsächsischen Beichtbücher hervorgeht. Das Poenit. der Bibl. Valic. enthält nur Canones, die dem Poenit. Merseb. entnommen sind und zwar sowohl der Stammsammlung als dem Anhang. Das offenbar spätere Poenit. versucht die Canones der ältern Sammlung in einer systematischern Anordnung zusammenzustellen.

zeichnissen zu neuen Bussordnungen vereinigt.[1]) Da die einzelnen Vorschriften meist wörtlich den angelsächsischen Sammlungen entlehnt sind, so können sie indess nicht ohne weitere Untersuchung als Zeugnisse für die im fränkischen Reich herrschenden Zustände verwerthet werden.

Bussarten.

Wie dies ganze Busswesen, so sind auch die Bussarten zunächst der Klosterdisciplin entnommen worden. Bei Geistlichen wie bei Laien bildeten Gebete, Fasten und Almosen den Hauptbestandtheil der Bussübungen. Besonders die Fasten eigneten sich sehr gut als Strafen, da sie in der mannigfachsten Weise je nach der Grösse der Sünde abgestuft und von jedem Sünder, dem Reichen wie dem Armen, in jeder Lebensstellung übernommen werden konnten. An diese Hauptarten schlossen sich mancherlei andere Bussübungen an, wie z. B. eine bestimmte Zahl von Kniebeugungen, Ausstreckungen der Hände zum Himmel u. s. w. Für die schwersten Sünden erschienen jedoch diese Bussen nicht empfindlich genug. Der Sünder musste sich härteren Leiden unterwerfen, wenn er durch Vermittlung des Priesters die Tilgung der Sünden erreichen wollte. Der Todschlag sollte nach Columban dadurch gebüsst werden, dass der Thäter drei Jahre lang die Heimath meidet und ohne Waffen in der Fremde umherzieht unter Fasten bei Wasser und Brod.[2]) Auch in andern Quellen finden wir mehrfach Mörder erwähnt, welche mit Ketten beladen von einer

---

[1]) Es gehören hierher die Poenit. Bigotianum (S. 441 fg.) und Cummeani (S. 460), das vielleicht von einem später im Kloster Bobbio lebenden irischen Bischof Cummunean aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts herrührt (Vgl. *Wasserschleben*, S. 63). — Andere auf Grundlage des Poenit. Cummeani im 8. Jahrhundert im fränkischen Reich entstandenen Bussordnungen siehe a. a. O., S. 493—527.

[2]) Columb., c. 25. Die Strafbestimmung ist dem Poenit. Vinniai, c. 35 entnommen, das dieselbe Strafe auf Unzucht und Blutvergiessen setzt.

Kirche zur andern wandern, um der Gnade für ihre Unthat sich würdig zu machen.[1])

Aber noch andere Anforderungen wurden gestellt. Bei einzelnen Verbrechen, wie z. B. dem Meineid, der aus Habsucht geschworen worden war, soll der Sünder alle seine Güter den Armen schenken und Zeit seines Lebens in einem Kloster dienen. Wurde der Meineid aus Furcht vor dem Tode geschworen, so soll er mit dreijähriger Verbannung aus der Heimath, mit Fasten und wohlthätigen Werken gebüsst werden.[2]) Hatte jemand eine unzüchtige Handlung in der Kirche begangen, so soll er Höriger der Kirche werden.[3])

Obgleich die von dem Geistlichen auferlegte Busse nicht Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft war, so sollten mit ihr doch die Folgen sich verbinden, welche die öffentliche Busse nach sich zog. Während der Busszeit sollte der Sünder nicht an dem Abendmahl theilnehmen. Erst unter dem Einfluss der angelsächsischen Bussbücher fand auch in der fränkischen Kirche die mildere Bestimmung Aufnahme, dass der Büsser nach 1½ jähriger Busse sich dem Altar wieder nahen dürfe[4]), um das Abendmahl zu

---

[1]) Regelmässig geschieht dann in irgend einer Kirche das Wunder, dass die Ketten von selbst abfallen und der Sünder durch die Vermittelung des betreffenden Heiligen Versöhnung erhält. *Gregor. Tur.*, De Gloria Confess., c. 87. Vit. Ermenfredi, c. 28 (*Boll.*, Acta Sanct., 25. Sept., VII, 122). Vita S. Galli, c. 74, p. 87.

[2]) Columban, c. 32; Poenit. Ps.-Rom., III, § 3, 4; Merseburg., c. 47; Hubert., c. 7; Paris., c. 4.

[3]) Poenit. Paris., c. 46. „Qui facit furnicationem in ecclesia, poenitentia est, omnibus diebus vitae suae praebeat obsequium domui Dei.“

[4]) Obgleich diese mildere Praxis sich schon bei *Gildas* findet (siehe S. 472), so kennen Columban und die auf seiner Grundlage entstandenen Bussbücher sie nicht. Erst durch Theodor von Canterbury (Poenit. Theod., I, 12, § 4. „,...nos autem pro misericordia post annum vel menses sex licentiam damus“) hat sie in fränkischen

nehmen. Auch ein geschlechtlicher Verkehr der Ehegatten darf während der Busszeit nicht stattfinden.[1])

Fortbildung des Busswesens.

Je mehr sich dieses Busswesen einbürgerte, um so ausführlicher mussten die Bussverzeichnisse werden, da die Praxis eben immer neue Fälle lieferte. Man suchte die Sünden systematisch einzutheilen und hielt sich hierbei wieder an Johannes Cassian, dessen Schriften über das Mönchswesen überhaupt die Grundlagen der neuen Bussdisciplin bildeten. Derselbe hatte acht Hauptsünden (vitia principalia) aufgestellt, d. h. sündhafte Leidenschaften, aus denen alle Laster und sündhafte Handlungen entspringen.[2]) Schon Columban hatte diese Eintheilung in seine Sittenlehre aufgenommen[3]) und die Bussordnungen, welche unter seinem Einfluss entstanden, eigneten sich dieselbe an.[4])

Ganz entsprechend der früher schon hervorgehobnen Richtung Columbans (siehe oben S. 435) ist es, dass in den Bussordnungen nicht nur wirkliche Verletzungen des Sittengesetzes mit harter Busse bedroht werden, sondern

---

Bussordnungen Aufnahme gefunden. Anhang zu dem Poenit. Merseb., c. 97; zu dem Poenit. Vindobon., c. 86; Poenit. Cummeani, XIV, c. 6. In dem Poenit. Sangallense, das sonst keine Einwirkung Theodors zeigt, bestimmt c. 1, dass der Mörder während seiner Busszeit „in anno semel ad altare accedat.“ (S. 426). Die Handschrift rührt aus dem 9. Jahrhundert her. Es scheint hier ein eigenthümlicher, späterer Zusatz vorzuliegen.

[1]) Columban, c. 18 (S. 358). „Sciendum est laicis, quod tempore poenitentiae... non illis liceat suas cognoscere uxores, nisi post poenitentiam transactam“, mit dem nicht ganz verständlichen Zusatz: „de media namque poenitentia“ (während der ersten Hälfte der Busszeit?). Poenit. Hubert., c. 52. Vgl. auch Poenit. Merseb., c. 135.

[2]) Collationes Patr., V, de octo principalibus vitiis (*Migne,* t. 49, 610 sqq.). Vgl. *Zezschwitz,* a. a. O., S. 486 fg.

[3]) Instructio de octo vitiis principalibus (Biblioth. max. vet. patr., XII, 23 sqq.).

[4]) Poenit. Merseb., Vorrede (S. 387), die zum Theil dem angeführten Werke Cassians entnommen ist.

auch zahlreiche kleine Vergehungen wie Unmässigkeit in Essen und Trinken, sowie Vernachlässigungen der äussern Kirchenordnung.[1])

Mit der grössern Ausführlichkeit in der Aufzählung der unter Busse gestellten Sünden sind aber häufig zugleich verbunden eine Verschärfung der Busse und Verlängerung der Busszeit.[2])

Da für grosse und kleine Sünden, für Gedanken wie für Thaten die Busse, wenn nicht für unbedingt nothwendig, so doch für dringend geboten erklärt wurde, so musste das Busswesen einen viel tiefer greifenden Einfluss auf das gesammte Volk ausüben, als dies die alte öffentliche Busse zu thun im Stande war. Der öffentlichen Busse mussten nur Einzelne sich unterwerfen, sie fand nur in den doch immerhin seltnen Fällen der Excommunication oder der freiwilligen Uebernahme statt. Die geheime Busse, die von jedem Priester auferlegt werden konnte, sollte Jedermann auf sich nehmen, um seine Sünden zu tilgen. Die Bussübungen, das Fasten, die Enthaltsamkeit u. s. w., die langen Busszeiten, die sich nicht selten auf 10, 15, ja 25 Jahre erstreckten, mussten eine überaus lästige, vielfach unerträgliche Störung des häuslichen Lebens, aller Sitten und Gewohnheiten des Volkes mit sich führen. Schon in Irland hatte desshalb die Kirche Mittel und Wege gefunden, um, unter scheinbarer Aufrechthaltung der Strenge der Busse,

Umwandlungen der Bussübungen.

---

[1]) Vgl. insbesondere Poenit. Merseburg., c. 53 fg. und die Parallelstellen der andern Bussbücher.

[2]) So ist z. B. nach Columban, c. 7, 19, die Busszeit für einen Diebstahl auf ein Jahr, nach Merseb., c. 7, für einen schweren Diebstahl auf 5, für einen leichten auf 3 Jahre festgesetzt. Körperverletzung mit Blutvergiessen soll nach Columban, c. 21, mit Schadenersatz oder 40 Tage Fasten gebüsst werden. Poenit. Hubert., VII, 7, verbindet beides. Auf Ehebruch setzt Columban, c. 14, 3 Jahre, das Poenit. Hubert., 7 Jahre Busse u. s. w.

31*

doch ihre Durchführung zu erleichtern. Um die lange Busszeit abzukürzen liess man zunächst es zu, dass die auferlegten Bussübungen in härtere umgewandelt wurden, die dann in kürzerer Zeit dieselbe Wirkung hervorbrachten. So enthalten irische Canonen, die jedenfalls im 7. Jahrhundert schon vorhanden waren[1]), ein ganzes System solcher Bussumwandlungen. Sie geben z. B. neun verschiedene Weisen an, in welchen man eine einjährige Kirchenbusse in kürzerer Zeit, selbst in drei Tagen abmachen kann.[2]) Häufig musste es aber auch vorkommen, dass der Sünder die ihm auferlegte Busse nicht vollführen konnte, z. B. wenn Krankheit das Fasten unmöglich machte oder wenn bei Zusammentreffen mehrerer schweren Sünden die auferlegte Busszeit die muthmassliche Lebenszeit überschritt. Das in dem weltlichen Strafrecht herrschende Compositionssystem, nach welchem es gestattet war, die Strafe in Geld abzulösen, musste es der Kirche im fränkischen Reich nahe legen, in solchen Fällen auch eine Ablösung der kirchlichen Bussen in Geld zuzulassen. Die Bussordnungen des 7. Jahrhunderts, die den Columbanischen Vorschriften sich anschlossen, gestatten eine Bussumwandlung, wenn der Büssende nicht fasten kann. Nach dem Poenit. Merseburgense, c. 41, kann ein Tag Fasten bei Wasser und Brod ersetzt werden durch Absingen von 50 Psalmen. Kann der Büssende aber auch diese Busse nicht leisten, dann darf er sie durch Geld ablösen.

---

[1]) Canones Hibernenses bei *Wasserschleben*, S. 193. Sie sind zwar nur in spätern Handschriften erhalten (Cod. Sangerm. 121 gehört nicht, wie *Wasserschleben*, Vorrede, S. VI, angibt, dem 8., sondern dem 10. oder 11. Jahrhundert an. Vgl. *Maassen*, Geschichte, S. 786), aber, wie *Wasserschleben* nachgewiesen, S. 29 fg., sind sie schon von Theodor von Canterbury benutzt worden.

[2]) c. 3. Der einjährigen Busse wird gleichgesetzt ein dreitägiges Verweilen in einem Grab bei einem Todten ohne Speise und Trank und ohne Schlaf. Vgl. auch c. 4.

Ein Busstag bei Wasser und Brod wird einem Denar gleichgesetzt.[1]) Auch in andern Bussordnungen ward später noch dieser Tarif beibehalten.[2]) Indessen kamen doch auch

---

[1]) Poenit. Merseb., c. 42: „Si quis jejunare non potest et psalmos nescit, pro die det denarium unum... Pro uno anno in pane et aqua det sol. XXVI." Da der Sonntag das Fasten unterbrach, was schon Joh. Cassian., Coll., XXI, c. 20 (t. 49, p. 1194) als alte Gewohnheit bezeichnet hatte (vgl. auch Poenit. Cummeani, Vorrede am Schluss, S. 465. „Hi sunt dies, qui non computantur in poenitentia: dies dominici" und hier allerdings auch schon eine Reihe anderer Feiertage), so ergeben sich, wenn 52 oder 53 Sonntage auf das Jahr gerechnet werden, 312 Fasttage. Es folgt daraus, dass der Solidus zu 12 Denaren gerechnet wurde (312 Denare = 26 Solidi). Es ist dies für die Geschichte der Pönitentialbücher nicht ohne Wichtigkeit. Bis auf Pippin war bei den salischen Franken, sowie allgemein in Neustrien der Goldsolidus in 40 Denare getheilt, während nach der Lex Rib. (36, 12), sowie nach den ältern Rechtsbüchern der Alamannen und Baiern, wie vermuthlich auch im gewöhnlichen Verkehr dieser Stämme der Solidus zu 12 Denare, bez. bei den Alamannen und Baiern zu 12 Saigae gerechnet wurde. Da aus der Unbekanntschaft mit den angelsächsischen Bussbüchern die Entstehung des Poenit. Merseburg. in das 7., spätestens in den Anfang des 8. Jahrhunderts gesetzt werden muss, so ergibt sich, dass dasselbe und die zu dieser Gruppe gehörigen Bussordnungen in den östlichen Theilen des Frankenreichs abgefasst sein müssen. Auch das Poenitent. Cummeani dürfte darnach nicht im Langobardenreich, in Bobbio, entstanden sein, da hier der Solidus nicht in 12 Denare, sondern in 24 Siliquae zerfiel. Da diese Umwandlung der Bussübungen in Geld, nach der Berechnung: ein Bussjahr gleich 26 Solidi, in den angelsächsischen Bussbüchern sich findet (Poenit. Bedae, c. 12 [S. 230]; Egberti, c. 13, § 11 [S. 245], u. s. w.), so wird hierdurch erwiesen, dass die fränkischen Bussbücher ihnen als Quelle gedient haben. Denn in England hat vor der normännischen Eroberung der Sol. nicht aus 12, sondern aus 4 oder 3 Denaren bestanden. Vgl. *Soetbeer*, Forschungen zur D. Geschichte, I, 289, 590; 314 fg., 374; *Schmidt*, Gesetze der Angelsachsen (2. Aufl. 1858), S. 592.

[2]) Poenit. Vindob., c. 43; Poenit. Remense, c. 2 (*Wasserschleben*, S. 499). An der erstern Stelle heisst es allerdings: „pro uno anno.. det sol. XXI." Doch darf hier mit Sicherheit ein Schreibfehler angenommen werden.

höhere Ansätze vor. Das Poenitentiale Pseudo-Romanum berechnet die Lösungssummen je nach dem Vermögen der Sünder verschieden. Der reiche Büsser soll für 7 Wochen 20 sol. zahlen, d. h. für den Tag 6 Denare. Wer das nicht vermöge, der solle mit 10 sol. sich lösen und bei den ganz armen Leuten soll sich der Geistliche mit 3 sol., d. h. einem Denar für den Tag begnügen.[1]) Denn diese geringe Summe zu zahlen, falle dem Armen oft schwerer, wie die grössere dem Reichen. Ueberhaupt sollen die Geistlichen bei der Auflegung die persönlichen Verhältnisse beachten. Knechte und Mägde, welche die Busse suchen, sollen nicht mit allzu vielem Fasten beschwert werden; denn sie sind nicht ihre eignen Herrn. Ihnen soll desshalb die halbe Busszeit erlassen werden.

Müssen diese Summen als ausserordentlich gering bezeichnet werden, wenn wir mit ihnen die Busssätze des weltlichen Strafrechts vergleichen, so stellten dagegen die Geistlichen sehr bald weit höhere Forderungen. Es ist unverkennbar, dass die Geistlichkeit erst behutsam vorging, um die Gläubigen eher anzulocken als abzuschrecken. Dann aber, sobald sie glaubte, dass das Busswesen feste Wurzel gefasst habe, steigerte sie die Geldforderungen für Ablösung des Fastens und des Psalmensingens ins Masslose. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung der Vergleich der ältern Bussordnungen mit dem Poenitentiale Cummeani, das etwa in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts entstanden sein dürfte. Das Poenitentiale kennt noch den Ansatz von einem Denaren für einen Busstag, aber nur für Knechte

---

[1]) S. 362. Bei diesen Ansätzen sind die runden Summen in Solidi angegeben und die Denare weggelassen, ganz analog der Abrundung der Busssätze, die wir in den Volksrechten finden. Bei der Berechnung müssen die Sonntage, an welchen das Fasten unterbrochen wurde, abgerechnet werden.

und Hörige.[1]) Der Wohlhabende dagegen, der ein Verbrechen begangen, muss ganz andere Summen der Kirche und den Armen schenken, wenn er sich von den Bussübungen befreien will. Er muss zunächst der Kirche Grundstücke schenken im Werth seines Wergelds. Ferner muss er eine Summe, die den vierfachen Werth seines Wergelds beträgt, dazu verwenden, Almosen zu geben, Sklaven frei zu lassen oder Gefangne loszukaufen.[2]) Sind diese Bestimmungen schon unverkennbare Zeichen, dass das Busswesen sehr rasch in Verfall gerieth und vielfach von der Geistlichkeit nur als Mittel gebraucht wurde, um ihre Einkünfte zu vermehren, so tritt der rein äusserliche Charakter desselben, der in ein Abkaufen der Sünde gegen einen bestimmten Preis ausartete, noch schärfer darin hervor, dass der Büsser die ihm auferlegten Bussübungen durch andere Personen vollziehen lassen konnte. Schon sehr frühe muss im fränkischen Reich dieser Missbrauch eingerissen sein, wenn zunächst auch die Bussordnungen sich noch dagegen aussprechen. Die zur Columbanischen Gruppe gehörigen Bussbücher erklären es für eines Christen unwürdig, fremde Sünden auf sich zu nehmen und für einen andern gegen Lohn zu fasten.[3]) Aber schon das Bussbuch

Stellvertretung bei Leistung der Busse.

---

[1]) Poenit. Cumm., Vorrede (S. 464). Servi und liberti, die nicht fasten können wegen körperlicher Schwäche oder aus einem andern Grund, sollen 26 sol. für das Jahr zahlen. Im zweiten Bussjahr findet ein Nachlass der Bussübungen von Weihnachten bis Epiphanias und von Ostern bis Pfingsten statt, d. h. für 63 Tage, die in runder Summe für 6 sol. (statt 5 sol. 3 den.) gerechnet werden. Es sind desshalb nur 20 sol. zu zahlen. Im dritten Jahr beträgt die Summe 18 sol., doch wird der Grund dieser Verminderung nicht angegeben.

[2]) a. a. O.

[3]) Poenit. Merseburg., c. 44; Poenit. Vindob., c. 48; Judicium Clementis, c. 3 (S. 434). Der Stellvertreter soll zur Busse für sich selbst fasten und den Lohn den Armen geben.

des Cummean gibt in der Vorrede die Anweisung, dass derjenige, der nicht zu fasten vermag und die Psalmen nicht singen kann, sich einen Gerechten auswähle, der für ihn die Busse leiste; er solle nur überdies den Armen jeden Tag einen Denar Almosen geben.[1])

Es ist erklärlich, dass solche Missbräuche den Widerstand der Kirche gegen die private Busse und gegen die Bussbücher hervorriefen, einen Widerstand, der später zu schildern sein wird.

Verhältniss der privaten Busse zu den Kirchenstrafen und der öffentlichen Busse.

Was das Verhältniss der Privatbusse zur Excommunication und öffentlichen Busse betrifft, so sollte durch jene diese keineswegs verdrängt und aufgehoben werden. Im Gegentheil erklären die Bussbücher mehrfach die Privatbusse für unzureichend und verlangen für besonders schwere und öffentliche Sünden die Excommunication. So wurden insbesondere auch von den Bussbüchern[2]) die Ketzerei und der Ehebruch, der zur öffentlichen Kenntnis gelangt[3]), mit dem Kirchenbann bedroht. Der Kirchenbann erscheint auch in den Bussbüchern als die eigentliche Disciplinarstrafe der Kirche, da Niemand verpflichtet ist, die Vermittlung der Geistlichen anzurufen und die von ihnen erkannten Bussübungen auf sich zu nehmen. Desshalb soll bei schweren Sünden, wenn der Sünder die Privatbusse nicht ableisten will oder wenn er trotz der Uebernahme derselben in die alten Sünden zurückfällt, die Kirche einschreiten und über ihn den Kirchenbann verhängen. Ein Geistlicher, der seine Standespflichten verletzt und die

---

[1]) S. 463: „Qui psalmos non novit et jejunare non potest, elegat justum, qui pro illo hoc impleat et de suo precio aut labore hoc redimat, id per unumquemque diem de precio valente denario in pauperibus eroget.

[2]) Poenit. Bigot., VII, c. 2; Cumm., XI, c. 5, § 21; Merseburg., Anhang, c. 169.

[3]) Poenit. Cumm., III, c. 7.

Privatbusse nicht leisten will, soll von dem Bischof oder der Synode excommunicirt werden.[1]) Namentlich war es den Geistlichen von Wichtigkeit, das Hilfsmittel des Kirchenbannes zu gewinnen, um diejenigen, welche den Bussübungen sich unterworfen hatten, zu verhindern, sich der Busse wieder zu entziehen. Es war vom höchsten Interesse, die offizielle Anerkennung der Privatbusse zu erlangen. Die Missachtung der einmal übernommnen Busse sollte als öffentliches, schweres Vergehen betrachtet und mit dem Kirchenbann bestraft werden.[2])

III. Die kirchliche Disciplinargewalt über Geistliche.

Die kirchlichen Normen über die Handhabung der Disciplinargewalt über Geistliche, welche in der frühern Periode durch Concilienbeschlüsse und die Praxis ausgebildet worden waren[3]), blieben in ihren Grundzügen bis in das Mittelalter massgebend. Die Geistlichen der Diöcese unterstanden der Zucht des Bischofs, aber sie konnten an die Provinzialsynode Berufung einlegen. Die Synode hatte ferner über die Bischöfe, die sich einer schweren, öffentlichen Sünde oder einer Verletzung ihrer Amtspflichten schuldig gemacht hatten, zu urtheilen. Waren schon früher die Fälle nicht selten gewesen, dass der Bischof mit der ihm übertragnen Gewalt Missbrauch trieb und dass die kirchliche Missbräuche.

---

[1]) Poenet. Ps.-Rom., II, § 7; Merseburg., c. 28; Paris., c. 22; Bob., c. 38; Vindob., c. 14; Cumm., III, c. 4.

[2]) Poenit. Cumm., I, c. 37; XII, c. 9, 10. Wer die Fastengebote übertritt, soll zunächst eine Zusatzbusse erhalten. „Si frequenter fecerit et in consuetudine erit ei, exterminabitur ab omni ecclesia Dei.“ Die Bestimmung ist dem Poenit. Theod., I, c. 11, § 4, 5, entnommen.

[3]) Siehe I, 280 fg., 385 fg.

Zucht über Geistliche in Willkür und Unterdrückung ausartete, so mussten in diesen Jahrhunderten, in welchen sich kein Stand und am wenigsten die Bischöfe von der barbarischen Rohheit der Zeit und den rein weltlichen Interessen freizuhalten wussten, derartige Fälle sich um so häufiger wiederholen. Die Befugniss, Berufung an die Synode einzulegen, bot einen um so geringern Schutz dar, als die Synode selbst nur aus Bischöfen oder ihren Vertretern bestand und als die Synoden trotz dem kirchlichen Gebote nur unregelmässig abgehalten wurden.

Geringer Schutz und Widerstand des Klerus.

Der unkirchliche Geist, der den Episkopat beherrschte, war, wie es in den Verhältnissen lag, auch der übrigen Geistlichkeit nicht fremd geblieben und der Druck von oben wie die weltliche Gesinnung und die Unbotmässigkeit des Klerus mussten dahin führen, dass Widerstand gegen den Bischof, Verschwörungen der Geistlichen, selbst gewaltthätiges Vorgehen gegen den missliebigen oder allzuschwachen Oberhirten eben nichts seltnes waren. Das III. Concil von Orléans von 538 sah sich genöthigt, besondere Bestimmungen gegen die in vielen Bisthümern vorkommenden Verschwörungen der Geistlichen zu ergreifen, die durch Eid und Unterschrift zu gemeinsamen Widerstand gegen den Bischof sich verbanden. Die Schuldigen sollten künftig von der Synode selbst abgeurtheilt werden. Nicht zu solchen Mitteln dürfe der Geistliche greifen. Wer sich durch den Bischof gekränkt fühle, der sollte vielmehr Berufung an die Synode einlegen.[1]) Besonders die kirchlichen Vorschriften über den Umgang mit Frauen erregten den Widerstand des Klerus und das II. Concil von Tours, c. 11,

[1]) c. 20, 21. Vgl. Concil von Reims, c. 2, über die Kleriker „qui rebellionis causa sacramentis se aut scripturae conjuratione constrinxerint atque insidias episcopo suo callida allegatione confecerint.“

fordert die Metropoliten auf, den Provinzialbischöfen Hilfe zu leisten, wie diese verpflichtet seien, dem Metropoliten Unterstützung zu gewähren gegen die Geistlichen, welche die Gebote nicht beachten und ihrem Bischof Widerstand entgegenzusetzen wagten. Aber diese Hilfe sicherte keineswegs immer gegen den Ausbruch der Wuth und gegen die Gewaltthätigkeiten des niedern Klerus, der mit seinem Bischof unzufrieden war und ihn schwach genug glaubte, um sich gegen ihn empören zu können.[1])

Doch dürften derartige Ausschreitungen immerhin Ausnahmen gebildet haben. In der Regel war der leidende Theil der Klerus, der gegen den mächtigen Bischof nicht aufkommen konnte. Um den Geistlichen einen grössern Schutz zu gewähren, bestimmte das II. Concil von Tours, c. 7, dass der Bischof einen Abt oder einen Archipresbyter nur nach vorheriger Berathung mit der Diöcesansynode der Aebte und der Priester absetzen solle.[2]) Doch konnte diese Vorschrift sich keine allgemeine, dauernde Geltung verschaffen. Später ist von einer solchen Beschränkung des Bischofs in der Handhabung der Disciplinargewalt nicht mehr die Rede.[3]) Nach dem Concil von Paris von 614 hat ein Abt, der von dem Bischof ungerechter Weise aus Rache

---

[1]) Mehrere Beispiele der Art erzählt *Gregor von Tours*, II, c. 25; V, c. 51; VI, c. 11, 36. — Vgl. *Roth*, Beneficialwesen, S. 261.

[2]) „Ut episcopus nec abbatem nec archipresbyterum sine omnium compresbyterorum et abbatum concilio de loco suo praesumat ejicere.“ Auch hiernach hat übrigens der Bischof die Diöcesansynode nur zu Rathe zu ziehen. Das Recht zur Absetzung steht nicht der Synode, sondern dem Bischof zu. Schon früher bestand in der gallischen Kirche die Verpflichtung der Bischöfe, alle wichtigern Angelegenheiten mit dem Klerus zu berathen. Siehe I, 156.

[3]) Vgl. Concil incerti loci, c. 11 (*Bruns*, II, 260): „ut abbates vel archipresbyteri absque culpa de ecclesiastico ministerio removeri non debeant.“

oder in Folge von Bestechung abgesetzt worden ist, kein anderes Mittel als mit einer Berufung sich an die Synode zu wenden. Einer Mitwirkung der Aebte oder der Priester bei der Absetzung wird nicht Erwähnung gethan.[1])

Der Klerus sucht den Schutz von Laien.

Da jedoch der Schutz der Synoden, wenn er überhaupt angerufen werden konnte, kein grosses Vertrauen einzuflössen vermochte, so zogen es vielfach die Geistlichen vor, sich an die weltlichen Grossen zu wenden, um bei ihnen und durch sie der kirchlichen Disciplin sich zu entziehen. Schon in früherer Zeit war ähnliches vorgekommen[2]) und die vielfach wiederholten Verbote der Concilien unserer Periode zeigen, wie häufig die Geistlichen zu diesem Mittel griffen, obgleich die Kirche sowohl dem Geistlichen, wie seinem Beschützer die strengsten kirchlichen Strafen, Absetzung und Excommunication, androhte.[3]) Das Reichsconcil von Paris von 614 verbot allen Geistlichen, ohne besondere Erlaubniss des Bischofs sich an den König oder einen weltlichen Herrn zu wenden, es sei denn, dass sie es thun, um sich Begnadigung zu erwirken. Wer trotz der Mahnung des Bischofs einen Geistlichen bei sich zurückhält, soll dem Bann verfallen.[4]) Der König Chlothar II. bestätigte im allgemeinen diese Vorschrift und erhob sie zu einem weltlichen Gesetz. Jedoch fügte er die Beschränkung hinzu, dass ein Geistlicher, der sich in irgend einer

---

[1]) c. 4. „Si episcopus... aut per iracundiam... aut per pecuniam abbatem... de loco suo ejecerit non canonice, ille abbas recurrat ad synodum.“

[2]) II. Concil von Arles, c. 31.

[3]) Concil von Agde, c. 8; von Clermont, c. 4; III. Concil von Orléans, c. 11; I. Concil von Mâcon, c. 10; V. Concil von Paris, c. 5; Concil von Châlon, c. 15.

[4]) c. 5. „Ut si quis clericus quolibet honore munitus contempto episcopo suo ad principem vel ad potentiores homines vel ubi et ubi ambulavit vel sibi patronum elegerit, non recipiatur, praeter ut veniam debeat promereri.“

Angelegenheit an den König gewandt und von ihm einen schriftlichen Erlass erhalten habe, straflos sein solle.[1])

Die Kirche bemühte sich dagegen, jede Abhängigkeit der Geistlichen von Laien zu beseitigen und zu verhindern, dass sich Geistliche in ein Schutzverhältniss zu weltlichen Grossen begeben. Das Concil von Bordeaux (zwischen 660 und 673) verbietet den Geistlichen jeden Ranges in ein solches Schutzverhältniss einzutreten und dem Gefolge eines weltlichen Grossen sich anzuschliessen ohne vorherige Erlaubniss des Bischofs.[2]) Die Geistlichen, welche an den Kirchen und

---

[1]) Edikt von 614, c. 3. Nach einer beinahe wörtlichen Wiederholung des angeführten Satzes von c. 5 von Paris: „et si pro qualibet causa principem expetierit et cum ipsius principis epistola ad episcopum suum fuerit reversus, excusatus recipiatur.“ Der Satz ut veniam debeat promereri wird in der Regel dahin verstanden: „um für sich die Verwendung des Königs oder eines Grossen bei dem Bischof wegen eines kirchlichen Vergehens zu erlangen.“ Der Zusatz des Edikts soll dann den Bischof anweisen, auf die schriftliche Verwendung des Königs Verzeihung eintreten zu lassen (*Hefele*, Conciliengeschichte, III, 68; *Gengler*, Rechtsdenkmäler, S. 593). Indessen ist diese Erklärung durch den Wortlaut nicht geboten und sachlich wenig zutreffend. Die Kirche hat sicherlich ihren Geistlichen nicht gestattet, in Disciplinarangelegenheiten die Vermittelung des Königs oder irgend eines weltlichen Grossen anzurufen, und ebenso wenig haben die merowingischen Könige das Recht in Anspruch genommen, die Disciplinargewalt der Bischöfe in der Weise zu beschränken, wie dies nach der angegebenen Erklärung von c. 3 des Edikts der Fall gewesen wäre. Concil und Edikt handeln vielmehr von dem Fall, dass ein Geistlicher wegen eines weltlichen Vergehens Begnadigung bei dem König oder einem andern weltlichen Richter nachsucht. Das Edikt enthält dann weiterhin eine Einschränkung des durch das Concil gegebenen Verbots, sich an den König zu wenden.

[2]) c. 2: „Similiter presbyteri, diaconi aut quicumque ex clero seculare(m) mundeburdum (vel familiare est), nisi cum convenientia episcopi... ausus fuerit ordine temerario habere“ (*Maassen*, Zwei Synoden). Dass es sich hier um ein Abhängigkeitsverhältniss handelt, ohne dass der Geistliche seine persönliche Freiheit dadurch verliert, dürfte kaum bezweifelt werden können. Eine Formel für die

Kapellen auf den grossen Landgütern angestellt waren, mochten häufig geneigt sein, eine solche engere Verbindung mit dem Gutsherrn einzugehen, um sich dadurch einer Seits der bischöflichen Disciplinargewalt zu entziehen und um anderer Seits weltliche Vortheile von dem Herrn zu erlangen.

Disciplinarstrafen.

Ausser der Absetzung als der schwersten Strafe kamen auch die der frühern Periode schon bekannten mildern kirchlichen Strafen für Geistliche vor. Die Suspension vom Amte bezog sich entweder auf alle kirchlichen Amtshandlungen — doch war es den Priestern im Nothfall auch dann gestattet zu taufen[1]) — oder nur auf die geistlichen Funktionen, während der Suspendirte die Verwaltung der äussern kirchlichen Angelegenheiten weiter führen konnte.[2]) Mit der Suspension vom Amte konnte die Suspension der Einkünfte verbunden sein[3]); jedoch wurde häufig dem Suspendirten der Bezug seiner Einkünfte aus dem kirchlichen Amte gelassen.[4]) Die einstweilige Enthebung vom

---

Begründung eines solchen Verhältnisses bietet *Sirmond.*, n. 44 (*de Rozière*, n. 43) dar. Die Formel gehört merowingischer, nicht wie *Roth*, Beneficialwesen, S. 379, meint, karolingischer Zeit an. Vgl. darüber *Kaufmann*, Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik (herausgegeben von *Hildebrand* und *Conrad*), Bd. 23, S. 120 fg.; *Ehrenberg*, Commendation und Huldigung (1877), S. 136 fg.

[1]) I. Concil von Orléans, c. 12.

[2]) Auf dem Concil von Mâcon ward der Bischof Ursicinus von Cahors auf drei Jahre suspendirt, „ut missas celebrare, clericos ordinare, ecclesiasque et chrisma benedicere, eulogias dare penitus non auderet, utilitas tamen ecclesiae per ejus ordinationem, sicut solita erat, omnino exerceretur.“ *Gregor. Tur.*, VIII, c. 20.

[3]) III. Concil von Orléans, c. 11. „...neque e rebus ecclesiasticis cum canonicis stipendia aut munera ulla percipiant.“ *Gregor. Tur.*, V, c. 5: „ab honore et facultate privatus.“

[4]) III. Concil von Orléans, c. 2, 19: „tamen illis regulariter et caritatem integram, et quaecumque illis stipendiorum juxta consuetudinem redhibentur, pro qualitate temporis ministranti.“ V. Concil von Orléans, c. 5.

Amte konnte aber auch ausgesprochen werden als eine vorläufige Massregel, wenn gegen den Geistlichen ein Disciplinarverfahren eingeleitet ward. Der suspendirte Bischof hatte sich dann auch jeder Verfügung über das Kirchengut zu enthalten.[1])

Einsperrung der Geistlichen als Strafe.

Aber auch eine eigentliche Strafgewalt, die in der Beschränkung der persönlichen Freiheit der Geistlichen bestand, masste sich die Kirche jetzt an. Seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts wird die Strafe der Einsperrung in ein Kloster oder ein anderes Gefängniss nicht selten erwähnt. Die Concilien drohen Geistlichen, die eine schwere Sünde begangen haben, mit der Absetzung und der lebenslänglichen Verweisung in ein Kloster.[2]) Auch für geringere Vergehungen konnte eine zeitweilige Einsperrung verhängt werden.[3])

---

[1]) So wurde Bischof Theodosius von Arles von dem Concil von Châlon von seinem Amte suspendirt, da Anklagen gegen ihn erhoben worden waren und er schriftlich zur Uebernahme der öffentlichen Busse sich verpflichtet hatte. „Unde nos credimus jam legisse nec nos penitus ignoramus, quod qui publice poenitentiam profitetur, episcopalem cathedram nec tenere nec regere potest.“ (Vgl. I, 185 fg.) Er wird desshalb bis zum Urtheil einer neuen Synode suspendirt. „De facultate ipsius ecclesiae nihil ad vestram dominationem... penitus praesumatis...“ (*Mansi*, X, 1194).

[2]) Concil von Epao, c. 22, für crimnia capitalia; III. Concil von Orléans, c. 7, für adulterium der clerici honorati. — Auf dem II. Concil von Paris 545, wurde Bischof Saffaricus von Paris abgesetzt und zur Einsperrung in ein Kloster verurtheilt, „placere nobis quod eum in monasterium duxerunt“ (*Mansi*, IX, 739).

[3]) II. Concil von Tours, c. 19, droht den Archipresbytern eine einmonatliche Haft, wenn sie die vorgeschriebene Controlle über die Geistlichen ihres Bezirks in Betreff des Umgangs mit Weibern nicht führen: „ab episcopo suo in civitate retrudantur in cellam ibique mense integro panem cum aqua manducent.“ I. Concil von Mâcon, c. 8. — Einzelne Fälle werden erwähnt: *Gregor. Tur.*, V, 50; Vit. Filiberti, c. 23 (*Mabillon*, Acta, II, 739); Gesta pontificum Autissiodor., c. 24 (I, 346).

Körperliche Züchtigung.

Der Strafe der körperlichen Züchtigung wurden in der Regel nur die jüngern und niedern Geistlichen unterworfen.[1]) Auf höhere Geistliche vom Subdiakon an aufwärts ward sie nur unter Missbrauch der Amtsgewalt in einzelnen Fällen angewandt.[2]) Nach alter Mönchsregel sollen die Schläge die Zahl 39 nicht überschreiten und diese Vorschrift wurde auch bei der Anwendung der Strafe auf Geistliche beobachtet.[3])

Disciplinarverfahren. Einfluss des germanischen Rechts.

Was das Verfahren in Disciplinarsachen der Geistlichen betrifft, so lässt sich erkennen, wie die Institute und Formen des germanischen Prozessverfahrens schon frühe einen Einfluss erlangten und in das kirchliche Verfahren eindrangen.

Ladung und Bürgestellung.

Erfolgte im weltlichen Verfahren die Ladung des Angeklagten vor das Königsgericht durch königlichen Befehl, so musste der Angeklagte Bürgen dafür stellen, dass er an dem festgesetzten Termin vor dem Gericht des Königs

---

[1]) Concil von Agde, c. 38, 41; von Epao, c. 15; II. Concil von Tours, c. 19; I. Concil von Mâcon, c. 8. — *Gregor*, V, c. 50: „minores clericos fustibus plagisque multis etiam manu propria affecit."

[2]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 22: „multi clericorum . . . graviter caesi atque exspoliati sunt." Doch erzählt *Gregor. Tur.*, IV, c. 36, auch von dem frommen Bischof Nicetius von Lyon, dass er einen Diakon wegen Ehebruchs mehrfach körperlich züchtigen liess. Dagegen beruht es auf Missverständniss, wenn *Roth*, Beneficialwesen, S. 261, sagt, dass Todesstrafe, wenn auch missbräuchlich, vorgekommen sei. In *Gregor. Tur.*, IV, c. 36, lässt der Bischof Priscus von Lyon familiares seines Vorgängers tödten. Unter familiares sind nicht Geistliche, sondern wie aus *Gregor*, VII, c. 41, sich ergibt, Sklaven zu verstehen. — Nicht von Bestrafung, sondern von widerrechtlicher Misshandlung eines Geistlichen durch den Bischof ist in *Gregor*, IV, c. 12, die Rede.

[3]) I. Concil von Mâcon, c. 8: „si junior clericus fuerit, uno minus de quadraginta ictus accipiat." Vgl. Reg. Aureliani, c. 41: „Pro qualibet culpa si necesse fuerit flagelli accipere disciplinam, numquam legitimus excedatur numerus, id est triginta et novem." Die Zahl 39 stammt aus dem jüdischen Recht. Siehe II Cor. 11, 24.

erscheinen werde.[1]) Jetzt verlangte auch die Kirche von den Geistlichen, welche zur Verantwortung vor das Disciplinargericht geladen wurden, die Stellung von Bürgen für rechtzeitiges Erscheinen.[2])

Wichtiger war der Einfluss, den das germanische Recht auf das Beweisverfahren ausübte. Es ist erwähnt worden (I, 399), welche Bedeutung die Kirche schon in römischer Zeit dem Geständniss des angeklagten Geistlichen zuschrieb. Damit stand es in Zusammenhang, dass sie auch der Läugnung des Angeklagten ein grösseres Gewicht beimass, insbesondere dann, wenn er selbst an heiligen Orten, an Gräbern von Märtyrern, wo durch eine wunderbare Einwirkung Gottes das Gewissen des Schuldigen erregt und Beweisverfahren.

[1]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 43: „Antestius vero acceptis fidejussoribus ab episcopo, ut in praesentia regis adesset.“ IX, c. 8, „rex (Guntchramnus) ait: veniat coram nobis et datis fidejussoribus.“ *Marculf*, I, 27, 28 (*de Rozière*, n. 434, 435). — Capitula minora von 803, c. 4 (Mon. Leg., I, 114): „de his qui legem servare contempserint, ut per fidejussores ad praesentia regis deducantur.“ Konnte der Angeklagte keine Bürgen finden, so hatte wahrscheinlich der Graf selbst Bürgen zu bestellen. Hierauf dürfte es zu beziehen sein, dass in den Immunitätsurkunden den Beamten verboten wird, aus den Immunitätseingesessenen fidejussores tollere, worunter dem Wortlaut nach nicht Erhebung von Bussen, wie *Sohm*, Recht der Eheschliessung, S. 43, will, sondern nur Bestellung von Bürgen verstanden werden kann. Siehe *Marculf*, I, 28 (*de Rozière*, n. 435): tultis fidejussoribus.

[2]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 7: „cautiones et fidejussores dederunt, ut decimo Kal. mensis noni ad synodum convenirent.“ — Sulpicius von Bourges an Bischof Verus von Rhodez: „diaconum vestrum per fidejussores... ante praesentiam nostram faciatis dirigere“ (*Bouquet*, IV, 44). — Den Uebergang aus dem weltlichen in das kirchliche Verfahren zeigt deutlich *Gregor. Tur.*, VIII, c. 12. König Childebert hatte zur Verhandlung gegen den Bischof Theodorus von Marseille den dux Ratharius abgesandt. „Sed postposita actione quae ei a rege injuncta fuerat, episcopum vallat, fidejussores requirit et ad praesentiam regis Guntchramni direxit, ut scilicet ad synodum... ab episcopis damnandus adesset.“

zum Geständniss gebracht werden musste, die Anklage zurückgewiesen und kein Geständniss abgelegt hatte.[1]) Man ging von der Voraussetzung aus, dass an einzelnen heiligen Stätten Gott es dem Menschen unmöglich mache, eine Lüge auszusprechen und die Wahrheit zu verschweigen.[2]) Auf solcher Anschauung beruht es, wenn Bischöfe, die

---

[1]) Dies und nichts weiteres ist in dem Schreiben Augustins an den Klerus von Hippo enthalten. Augustin schickte zwei Geistliche, die gegenseitige Anklagen erhoben hatten, ohne d n Beweis ihrer Behauptungen führen zu können, zum Grabe des heiligen Felix von Nola. „...elegi aliquid medium, ut certo placito se ambo constringerent, ad locum sanctum se perrecturos, ubi terribiliora opera Dei non sanam cujuscumque conscientiam multo facilius aperirent et ad confessionem vel poena vel timore compellerent... quo volui ut pergerent, quia inde nobis facilius fideliusque scribi potest, quidquid in eorum aliquo divinitus fuerit propalatum.“ *Hildenbrand*, Die Purgatio canonica und vulgaris (1841), S. 43 fg., sieht in diesem Verfahren den Ursprung des kirchlichen Reinigungseide. Indessen ist bei Augustinus nicht nur von einem Eide der Angeklagten keine Rede, wie *Hildenbrand* anerkennt, sondern auch nicht „von einer Versicherung der Unschuld, die dem Eide ganz äquivalent gewesen und von der nur noch ein Schritt zu dem kirchlichen Reinigungseide zu thun gewesen wäre“ (a. a. O., S. 44). Vielmehr soll die Wirkung des Besuchs des heiligen Orts nur dahingehen, den Schuldigen zum Geständniss zu bringen. Eine Versicherung der Unschuld sollte gar nicht abgelegt werden. Das Mittel wird von Augustinus selbst als ein ganz ungewöhnliches bezeichnet, zu dem er gegriffen habe, um sich aus einer Verlegenheit zu befreien. Auch ist es eine dem Grabe des heiligen Felix von Nola (wahrscheinlich in Mailand) allein anhaftende Gabe, den Schuldigen zum Geständniss zu bringen. Den Reliquien anderer Heiligen kommt eine solche Wirkung nicht zu. „Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? et tamen nusquam hic scimus talia fieri... nec in omnibus memoriis sanctorum ista fieri voluit ille, qui dividit propria unicuique, prout vult“ (Ep. 78, II, 267 sqq.).

[2]) An der angeführten Stelle erzählt Augustin von einem Dieb, der im civilrechtlichen Beweisverfahren einen Eid abzulegen hatte, durch die Heiligkeit des Orts aber verhindert wurde, einen Meineid zu schwören, „compulsum fuisse confiteri furtum.“

zwar nicht angeklagt, über die aber üble Gerüchte verbreitet waren, in der Kirche dem Volke gegenüber sich zu rechtfertigen suchten, indem sie die heilige Schrift und ein Kreuz über sich hielten.[1])

Entstehung des kirchlichen Reinigungseides.

Diese Auffassung bereitete dem Eindringen germanischer Rechtsgrundsätze über das Beweisverfahren den Boden. Nach dem Recht der germanischen Völker hatte der Angeklagte das Recht und die Pflicht, die Anklage durch den Beweis seiner Unschuld zurückzuweisen. Durch den Eid, die Anrufung Gottes als Zeugen seiner Unschuld reinigte er sich von der ihm zur Last gelegten Rechtsverletzung und befreite sich von dem Klagevorwurf. In der Regel musste er den Eid ablegen mit einer bestimmten Zahl von Eideshelfern, welche seinen Eid eidlich bekräftigten, indem sie schwuren, dass sein Eid rein und unmein sei. Seit der Einführung des Christenthums wurde der Eid abgelegt in

---

[1]) Vit. Pelagii, c. 1 (Liber Pontificalis, ed. Vignoli [Romae 1724], I, 224). Pelagius stand im Verdacht, an der Ermordung seines Vorgängers betheiligt gewesen zu sein. In Folge dessen trennten sich der Klerus und die Vornehmen von ihm. Doch weiss er sich schuldlos. In der Peterskirche „Pelagius tenens evangelia et crucem domini super caput suum, ambonem ascendit et sic satisfecit cuncto populo et plebi, quia nullum malum peregisset contra Vigilium.“ Irrthümlich sieht *Hildenbrand*, S. 40, hierin ein Beispiel des Reinigungseides. Weder war eine Anklage erhoben worden noch hat der Papst einen Eid geleistet. Der Fall steht dem von Augustinus erzählten ganz gleich. Spätere Ausschmückung ist es, wenn Herrmann von Reichenau im 11. Jahrhundert hinzufügt: „juramento se crimine purgavit“ (Chronic., a. 554; Mon. Script., V, 88). Indessen werden gegen die ganze Erzählung gewichtige Bedenken erhoben. Vgl. *Pagi*, Crit. ad Baron. Ann., a. 555, n. 9. Wie weit den betreffenden Abschnitten des Liber Pontif. Glaubwürdigkeit zukommt, ist bestritten. Vgl. *Piper*, Einleitung in die monumentale Theologie (1867), S. 319 fg.; wogegen *Duchesne* (Étude sur le Liber Pontif., Paris 1877, p. 201) meint: „Dans les biographies de Pelage Ier à Honorius on ne peut méconnaitre un travail contemporain.“

der Kirche vor dem Altare auf die Evangelien oder auf Reliquien von Heiligen. Die Kirche musste ihren Einfluss aufbieten, um die Heiligkeit des Eides aufrecht zu erhalten und der mächtigen Verführung zum Meineid, welche durch das deutsche Beweisrecht geboten war, entgegenzuarbeiten. Es lag im Geiste der Zeit, dass als das wirksamste Mittel zur Erreichung dieses Ziels die Verbreitung von Wundergeschichten betrachtet wurde, nach welchen Gott diejenigen, die unter Anrufung seines Namens die Unwahrheit geschworen, sogleich mit seiner Strafe ereilte. Gregor von Tours sowie die Heiligenleben enthalten zahlreiche Geschichten der Art, die zeigen, welche Wichtigkeit die Kirche den vor dem Altare abgelegten Eiden des weltlichen Rechts beilegte.[1]) Sie ging davon aus, dass die Eide gleichsam unter ihrer Sanktion und Mitwirkung geschworen werden.[2])

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 16; Vit. Patrum, VIII, c. 9; De Gloria Martyrum, c. 20, 53, 58, 74, 103; De Miraculis S. Juliani, c. 19, 39; De Gloria Confessorum, c. 93. — Vita Eligii, II, c. 57, 58 (*D'Achery*, Spicil., II, 118). In allen diesen Erzählungen wird der Meineidige von einer schweren Krankheit u. s. w. befallen. Es handelt sich übrigens in diesen Fällen nicht immer um den germanischen Reinigungseid, sondern vielfach um den römisch rechtlichen, aussergerichtlichen Schiedseid, der nach vorhergetroffener Vereinbarung der Parteien die Entscheidung von Streitigkeiten herbeiführte. L. 2, 9, 28, 29. D. de jure jur., 12, 2. Vgl. *Wetzell*, System des Civilprozesses, § 27 (3. Aufl., S. 281); *Bethmann-Hollweg*, Römischer Civilprozess, II, 573 fg.

[2]) Sehr zahlreich sind die Canones der Bussbücher dieser Zeit über den Meineid: Columban., c. 5, 20; Poenit. Merseburg., c. 5, 6, 47, 62; Paris., c. 4, 5, 48, 60; Hubert., c. 6, 7; Vindob., c. 6, 7; Pseud.-Rom., III, 1, 3; Sangall., II, 1; Cummean., V, 1—8; Bigot., III, 3, § 2, 4. — Die Concilien erklären den Meineid für ein crimen capitale und bedrohen den meineidigen Laien mit Excommunication bis an das Lebensende (I. Concil von Mâcon, c. 18), während dem meineidigen Kleriker nur eine zweijährige Excommunication auferlegt wird (III. Concil von Orléans, c. 8).

Es musste nahe liegen, dass Geistliche, gegen die ein Disciplinarverfahren eingeleitet worden war, sich vor dem Bischof oder der Synode anboten, durch ihren Eid ihre Unschuld zu erweisen. Wurde vor dem weltlichen Richter der Eid für genügend gefunden, um den Angeklagten von der Anklage zu reinigen, so musste die Kirche auch bereit sein, dem unter Anrufung Gottes vor dem Altare auf die Reliquien gegebnen Worte ihrer Diener zu glauben. Eideshelfer aber bedurfte der Geistliche nicht; denn Gott selbst kann nicht zugeben, dass der Geistliche an heiliger Stätte einen falschen Eid schwört. Er wird ihn nöthigen, auch gegen seinen Willen, die Wahrheit zu bekennen.[1]) Im Laufe des 6. Jahrhunderts findet der Reinigungseid der Geistlichen mehr und mehr Aufnahme in das kirchliche Verfahren.[2]) Er unterschied sich dadurch von dem weltlichen Reinigungseid, dass der Geistliche Eideshelfer nicht zuzuziehen hatte, da ihm Gott selbst als Eideshelfer diente. Indessen bürgerte sich dieses Beweismittel keineswegs, ohne Widerstand zu finden, in der Kirche ein. Den Canones der alten Concilien war es unbekannt; es erschien als eine den bisherigen kirchlichen Normen fremde Neuerung. An seiner Zulässigkeit wurde deshalb gezweifelt. Gregor von

---

[1]) Für diese Verbindung zweier verschiedener Gedankenreihen, aus der der canonische Reinigungseid entsprang, ist sehr lehrreich *Gregor. Tur.*, De Gloria Confess., c. 93. Der Archidiakon von Trier wird von seinem Bischof Nicetius (c. 525—565) wegen Ehebruch in Untersuchung gezogen. „Sacramento se ad S. Maximini sepulcrum purificari expetiit.“ An den Stufen des Grabes aber „protinus febre correptus... crimen quo imputabatur ... est confessus... Statim ut confessus fuit, ab impulsu febris erutus.“

[2]) *Gregor. Tur.*, V, c. 5. Der Bruder Gregors, der Diakon Petrus, war angeklagt, den Mord des Bischofs von Langres veranlasst zu haben. Auf einer unter dem Vorsitz des Bischofs von Lyon tagenden Synode, „se sacramento exuit, numquam se in mortem Silvestri mistum fuisse.“

Tours war am Ende des 6. Jahrhunderts noch der Ansicht, dass der Reinigungseid nicht gestattet werden solle, und verstand sich nur in Ausnahmefällen dazu, die eigne Ansicht der öffentlichen Meinung, die dies Beweismittel verlangte, zu opfern. Er war im Jahre 580 von König Chilperich und dem Bischof von Bordeaux vor der Synode von Berni[1]) angeklagt worden, letztern und die Königin Fredegunde verläumderischer Weise des Ehebruchs bezichtigt zu haben. Die von dem König angebotnen Zeugen wurden von der Synode nicht zugelassen, da sie Sklaven oder Hörige waren.[2]) Sie forderte vielmehr Gregor auf, sich durch einen an drei Altären geschwornen Reinigungseid von der Anklage zu befreien. Gregor sagt, er habe, obgleich dies den Canones zuwider gewesen sei, doch um des Königs willen dieser Aufforderung Folge geleistet.[3]) Auch den Reinigungseid von Laien musste Gregor, wenn auch widerwillig, zulassen. Ein gewisser Pelagius, der Leute des Bischofs überfallen und beraubt hatte, erbot sich, mit 12 Eideshelfern seine Unschuld zu erweisen. Gregor wei-

---

[1]) *Gregor. Tur.*, V, c. 50, apud Brennacum villam; nicht, wie fast allgemein angenommen wird, Braine, östlich von Soissons, sondern, wie schon der Abbé Lebeuf 1748 nachgewiesen hat, Berni, zwischen Paris und Soissons. Histoire de l'Acad. des inscript. et belles lettres, XXI, 107 (1754). — Derselben Ansicht *Hefele*, III, 34.

[2]) Die Synode erklärte: „non potest persona inferior super sacerdotem credi." Da die Pseudoisidorischen Grundsätze damals noch unbekannt waren, so kann sich dies nur auf Sklaven und Hörige beziehen. Siehe I, 392, 399. — Die Befugniss, einen Geistlichen anzuklagen — und nach ihr wurde die Fähigkeit Zeugniss abzulegen bestimmt — wird in dem Concil von Reims, c. 15, nur abgesprochen den serviles personae und denen, die eine neue Anklage erheben, während sie für eine frühere den Beweis nicht erbringen konnten.

[3]) „. . . ut dictis missis in tribus altaribus me de his verbis exuerem sacramento. Et licet canonibus essent contraria, pro causa tamen regis impleta sunt." Die dreifache Messe soll offenbar die Eideshelfer ersetzen.

gerte sich anfänglich, ihn zum Eide zuzulassen. Aber gedrängt von der Bürgerschaft, gestattete er ihm zu schwören, aber nur mit Eineid; die Eideshelfer wurden zurück gewiesen.[1]

Aus diesen Beispielen lässt sich die geschichtliche Entwicklung mit voller Klarheit erkennen. Es ergibt sich daraus, dass die herrschende Ansicht, der kirchliche Reinigungseid habe sich in der Kirche ausgebildet und selbständig entwickelt, unbegründet ist.[2] Der Reinigungseid ist vielmehr aus dem weltlichen, germanischen Recht von der Kirche aufgenommen worden, wo er allerdings manche Anknüpfungspunkte fand. Die Anschauung, dass Gott selbst den an heiliger Stätte Weilenden zum Geständniss zwinge, veranlasste die Kirche auf die Zuziehung von Eideshelfern zu verzichten.

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 40: „At ille electis duodecim viris, ut hoc scelus pejeraret, advenit. Sed cum ego nullum vellem sacramentum suscipere, compulsus ab eo vel a civibus nostris, amotis reliquis, ipsius tantum juramentum suscepi."

[2]) Sie ist insbesondere von *Hildenbrand*, S. 42 fg., zur Geltung gebracht worden. Ihm folgen *Richter-Dove*, § 226 (S. 703 fg.); *Schulte*, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, S. 382; *Phillips*, Lehrbuch, S. 419 fg.; *Molitor*, Canonisches Gerichtsverfahren, S. 50; *Strippelmann*, Der Gerichtseid, I, 202 fg., 217. Die angeführten Stellen Gregors sind bisher nicht berücksichtigt worden, dagegen den Stellen bei Augustin und im Liber Pontif. eine über ihren wirklichen Inhalt hinausgehende Bedeutung gegeben worden. Dass der dunkle c. 24 der sogenannte Synodus S. Patricii (*Bruns*, II, 308), der von *Hildenbrand*, S. 39, als ältestes Beispiel des kirchlichen Reinigungseides angeführt wird, nicht dem 5. Jahrhundert, sondern, wie die ganze Synode, einer späteren Zeit angehört, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Vgl. *Schöll*, De eccl. Brit. hist. font., p. 61 sqq. Die Handschrift von Angers, welche sie überliefert, gehört frühstens dem Ende des 7. Jahrhunderts an (*Maassen*, Geschichte, S. 827). Der Canon spricht übrigens gar nicht von dem kirchlichen Reinigungseid, sondern von dem Reinigungseid überhaupt.

In Italien scheint eine ähnliche Entwicklung stattgefunden zu haben. Am Schluss des 6. Jahrhunderts ist es Gregor I., der die angeklagten Geistlichen für den Fall, dass sie durch andere Beweismittel des ihnen zur Last gelegten Vergehens nicht überführt werden konnten, zu dem Reinigungseid zuliess, um ihre Ehre vollständig zu retten und keinen Zweifel an ihrer Unschuld zu lassen.[1])

Im Frankenreich wurden die Zweifel über die Zulässigkeit des Reinigungseides noch nicht sobald zum Schweigen gebracht. Noch Bonifatius frug darüber bei Papst Gregor II. an und erhielt von ihm die Antwort (726), dass ein angeklagter Geistlicher, dessen Schuld durch Zeugen nicht erwiesen werden kann, durch den Reinigungseid sich von der Anklage befreien dürfe.[2])

Stellung des Reinigungseids im kirchlichen Verfahren.

Allerdings nahm der Reinigungseid in dem Beweisverfahren der Kirche eine andere Stelle ein, als in dem weltlichen Prozesse. Nach den Volksrechten ist der Angeklagte berechtigt, durch den Reinigungseid die Anklage zurückzuweisen. Die Kirche gewährte dem Angeklagten nicht dieses Recht und wies dem Eide nicht die Rolle des Hauptbeweismittels zu. Der Angeklagte ward zum Reinigungseid nur zugelassen, wenn die Anklage durch andere Beweismittel nicht zu erweisen war. Für die geschichtliche Entwicklung und die Einwirkung des weltlichen Rechts auf das kirchliche Verfahren ist indess zu beachten, dass das ältere salische Recht von dem Recht der übrigen Germanen abwich. Nach der Lex Salica stehen nicht dem Beklagten, sonderm dem Kläger das Recht und die Pflicht des Beweises

---

[1]) Siehe die Stellen aus den Briefen Gregors bei *Böhmer*, Jus eccl. Protest., V, tit. 34, § 16 (V, 569) und *Hildenbrand*, S. 40 fg. — Die meisten derselben haben in das Decret. Gratians Aufnahme gefunden. C. II, qu. 5.

[2]) Monum. Moguntina (ed. *Jaffé*.), p. 89.

bei Anklage wegen Verbrechen zu. Er hat den Beweis mit Zeugen zu führen. Konnte er keine Zeugen beibringen, dann musste der Beklagte durch das Gottesurtheil des Kesselfangs von der Schuld sich reinigen. Doch musste ihm gegen Zahlung einer Busse gestattet werden, statt durch Gottesurtheil durch Eid mit Eideshelfern seine Unschuld darzuthun.[1]) Hatte sich nun auch später das salische Recht dem Recht der andern germanischen Völker angeschlossen[2]), so musste es doch von grosser Bedeutung sein, dass gerade das Recht des herrschenden Stammes den kirchlichen Normen über das Beweisverfahren am nächsten stand.

Kirchliche Verwaltungsstreitigkeiten.

Wie die Disciplinargewalt über Geistliche, so übten Bischöfe und Synoden auch die Befugniss, kirchliche Verwaltungsstreitigkeiten zwischen Geistlichen des Bisthums, beziehungsweise zwischen Bischöfen zu entscheiden. Streitigkeiten der Bischöfe über die Grenzen der Bisthümer, über Giltigkeit einer Weihe u. s. w. fanden durch den Spruch der Provinzial- oder Reichssynode endgildig ihre Erledigung.[3])

Die kirchliche Disciplinargewalt und der Staat.

Von dem Staat wurde, wie die Selbständigkeit der Kirche in ihrem Gebiete, so auch die Berechtigung der Bischöfe und Synoden zur Handhabung der Disciplin und zur Entscheidung innerer Streitigkeiten anerkannt, sofern dieselben einen rein kirchlichen Charakter an sich trugen und sich nicht auf das Gebiet des weltlichen Rechts bezogen. Der Grundsatz des römischen Rechts, dass Glaubens-

---

[1]) Vgl. *Bethmann-Hollweg*, Germ. Civilprozess, I, 507 fg.; *Sohm*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte, V, 403.

[2]) *Bethmann*, II, 127 fg.

[3]) Einzelne von Synoden entschieden Streitigkeiten über Diöcesangrenzen siehe oben S. 124 fg; über die Giltigkeit einer bischöflichen Consecration siehe S. 181.

sachen, kirchliche Verwaltungsstreitigkeiten und Disciplinarvergehen der Geistlichen und Laien allein dem Urtheil der Kirche unterliegen [1]), wurde im fränkischen Reich mit noch strengerer Folgerichtigkeit durchgeführt als in der römischen Zeit.[2]) Die römischen Kaiser hatten das Recht in Anspruch genommen, jede von einer Synode entschiedne Sache zur nochmaligen Untersuchung und Aburtheilung an eine von ihnen berufne Synode zu verweisen.[3]) Es lässt sich nicht nachweisen, dass die merowingischen Könige in dieser oder in einer andern Weise in die Ausübung der kirchlichen Disciplinargewalt eingegriffen hätten. Sie beriefen Concilien, um daselbst als Ankläger von Bischöfen aufzutreten oder über kirchliche Angelegenheiten Beschluss fassen zu lassen. Aber sie schrieben sich weder das Recht zu, über die Thätigkeit der Concilien eine Aufsicht zu führen, noch das Recht, deren Beschlüsse aufzuheben und ein neues Urtheil durch ein anderes Concil herbeizuführen.[4])

Die Selbständigkeit der kirchlichen Disciplinargewalt, die Befugniss der Kirche, rein kirchliche Angelegenheiten zu entscheiden, wurden anerkannt, weil die Disciplin und

---

[1]) Siehe I, 286.

[2]) Aus dem Cod. Theod. ging der Satz: „quoties de religione agitur, episcopos convenit agitare“ in die Lex Rom. und in alle Auszüge derselben über. Vgl. *Haenel*, p. 252 fg., Lex Rom. Curiensis, Cod. Theod., XVI, 4, 1: „Omnis causa, quod ad religionem ecclesiastica pertinet, episcopus eas debet judicare.“ Mit Unrecht sieht *Sohm*, Zeitschrift für Kirchenrecht, IX, 240, in dieser Stelle der Lex Rom. Cur. ein Symptom des Kampfes, welchen die Kirche aufgenommen habe, um ihrem Gericht gerichtliche Stellung zu erstreiten.

[3]) Siehe I, 403 fg.

[4]) *Gregor. Tur.*, VII, c. 17. Der von dem Concil von Paris 573 abgesetzte Bischof Promotus wandte sich an den König „deprecans ut ordinationem episcopatus reciperet. Sed obsistente Pappolo Carnotenae urbis episcopo ac... ostendente praesertim judicio episcoporum, nihil potuit obtinere cum (a) rege.“.

die innern Angelegenheiten der Kirche nicht dem Gebiet des weltlichen Rechts angehörten. Es handelt sich hierbei nicht um Vorschriften des staatlichen Rechts und um deren Aufrechthaltung, sondern es handelt sich um die Aufrechthaltung rein kirchlicher Normen, welche für das staatliche Recht nicht existirten.[1]) Desshalb weisst der König Parteien, die sich eines kirchlichen Vergehens schuldig gemacht haben, an den Bischof, damit dieser kirchliche Disciplinarstrafen über sie verhänge.[2])

IV. Gerichtsstand der Geistlichen in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten.

Keine Gerichtsbarkeit der Kirche.

Eine Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten hatte die Kirche seit dem Ende des 4. Jahrhunderts nicht mehr besessen, sie hat eine solche auch in dem frän-

---

[1]) Vgl. *Sohm*, a. a. O., S. 235. „Weil das geistliche Recht für das öffentliche Gericht kein Recht ist, vermag der Bruch dieser Bestimmungen das weltliche Gericht nicht in Bewegung zu setzen.“ Im Folgenden unterscheidet *Sohm* jedoch nicht scharf genug zwischen Rechtsstreitigkeiten der Kirchen und Geistlichen, welche der Gerichtsbarkeit der weltlichen Gerichte unterliegen, und rein kirchlichen Streitsachen, die eben, weil sie keine Rechtsstreitigkeiten sind, auch nicht zur Competenz der Gerichte gehören. Die von ihm angeführten Fälle gehören der karolingischen Zeit an. Es wird im folgenden Band gegen *Sohm* nachzuweisen sein, dass auch in karolingischer Zeit rein kirchliche Angelegenheiten kein Gegenstand für die Cognition des weltlichen Gerichts bildeten und die von *Sohm* angeführten Fälle nicht Rechtsfälle geistlichen und weltlichen Rechts, sondern ausschliesslich Streitigkeiten des weltlichen Rechts sind. Nur die Streitigkeiten über Diöcesangrenzen haben einen gemischten Charakter. *Sohms* Ansichten sind aufgenommen worden von *Richter-Dove*, § 206, S. 618.

[2]) *Gregor. Tur.*, V, c. 33: „sed ad episcopum loci illius eos remitti jussum est, ut si de hoc facinore (Kampf in der Kirche) culpabiles invenirentur, non convenientes sociarentur communioni.“

kischen Reich nicht erworben.[1]) Wohl aber setzte sie ihre Bemühungen fort, thatsächlich die Geistlichen der weltlichen Gerichtsbarkeit zu entziehen. Sie wiederholte die Vorschriften der ältern Concilien (siehe Bd. I, 300), welche den Geistlichen verboten, bei dem weltlichen Gericht eine Klage anzustellen.[2])

Verbot, das weltliche Gericht anzugehen.

Daraus ergab sich von selbst, dass Streitsachen der Geistlichen unter einander nicht durch den weltlichen Richter entschieden werden sollten. Durch kirchliche Disciplinarvorschriften wurden die Geistlichen unter Androhung von Disciplinarstrafen angewiesen, ihre Streitigkeiten dem schiedsrichterlichen Urtheil des Bischofs oder des von ihm beauftragten Archidiakons zu unterwerfen.[3]) Bischöfe sollten ihre Streitigkeiten innerhalb eines Jahres selbst beenden oder durch Schiedsrichter beilegen lassen.[4]) Doch bot diese Verweisung auf den Spruch von Schiedsrichtern, welche die Parteien erst selbst zu bestimmen haben, keine genügende Sicherheit gegen die Versuchung, die Sache an

---

[1]) Vgl. *Sohm*, Zeitschrift für Kirchenrecht, IX, 199 fg., der das Verdienst hat, die früher allgemein herrschende Ansicht, dass für Civilsachen der Geistlichen unter einander ausschliesslich das geistliche Gericht, für Civilsachen zwischen Laien und Geistlichen ein sogenanntes gemischtes Gericht competent gewesen seien, beseitigt und nachgewiesen zu haben, dass im fränkischen Reich der Kirche eine Gerichtsbarkeit in Civilsachen nicht zustand.

[2]) Concil von Agde, c. 32; von Auxerre c. 43.

[3]) I. Concil von Mâcon, c. 8; von Auxerre, c. 43. Das erstere droht als Strafe den untern Klerikern 39 Hiebe, den höhern 30 Tage Haft für den Fall, dass sie einen Geistlichen vor dem weltlichen Gericht belangen; „sed omne negotium clericorum aut in episcopi sui aut in presbyterorum vel archidiaconi praesentia finiatur.“

[4]) IV. Concil von Orléans, c. 12; II. Concil von Tours, c. 2. Die Schiedsrichter sollen aus den Priestern der streitenden Bischöfe gewählt werden. Bischöfe, die sich weigern, den schiedsrichterlichen Spruch anzunehmen, sollen von der Synode bestraft werden.

das weltliche Gericht zu bringen. Das II. Concil von Lyon, c. 1, bestimmte desshalb, dass Streitigkeiten von Bischöfen, die einer Provinz angehören, von dem Metropoliten und der Provinzialsynode zu entscheiden seien. Gehören die Bischöfe verschiedenen Provinzen an, so sollen die beiden Metropoliten zusammen kommen und das Urtheil fällen. Aehnliche Vorschrift traf dann auch das grosse Reichsconcil von Paris von 614 in c. 13.

Verbot, eine Klage gegen Geistliche vor Gericht zu erheben.

Indessen ging die Kirche weiter. Das I. Concil von Orléans, c. 6, hatte noch erklärt, dass jeder Laie einen Geistlichen vor dem weltlichen Gericht verklagen könne, ohne sich einer kirchlichen Disciplinarstrafe auszusetzen, vorausgesetzt, dass die Klage keine Verläumdung enthalte. Die Concilien von Agde, c. 32, und Epao, c. 11, hatten den Geistlichen, die von einem Laien angeklagt werden, gestattet, sich dem Gerichte zu stellen und sich gegen die Klage zu vertheidigen. Aber schon 538 erklärte das III. Concil von Orléans, dass ein Laie ohne vorherige Erlaubniss des Bischofs einen Geistlichen nicht vor dem weltlichen Gericht belangen dürfe.[1]) Gegen den Bischof soll überhaupt keine gerichtliche Klage angestellt werden. Wer von dem Bischof oder seinem Beamten in seinem Recht sich verletzt glaube, der solle zunächst den Bischof selbst angehen. Wenn eine Einigung nicht zu Stand komme, dann könne er sich an den Metropoliten wenden, der die Sache durch ein Schiedsgericht beizulegen suchen soll. Wolle der Bischof sich demselben nicht fügen, dann solle ihm die kirchliche Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen entzogen werden. Wer aber eine ungerechtfertigte Beschwerde

[1]) c. 32. „. . .neque laico inconsulto sacerdote clericum in saeculare judicium liceat exhibere.“ — IV. Concil von Orléans, c. 20.

gegen einen Bischof führe, solle ein Jahr aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden.[1])

Bedrohung der Richter.

Und wie die Parteien, so wurden mit kirchlichen Strafen auch die Richter bedroht, welche ohne Berücksichtigung jener kirchlichen Vorschriften gegen einen Geistlichen im gerichtlichen Verfahren vorgehen und ein Urtheil aussprechen. Nur wenn der Bischof ausdrücklich seine Erlaubniss gegeben hat, dass eine Streitsache, in welcher ein Geistlicher Kläger oder Beklagter ist, vor dem weltlichen Richter verhandelt werden dürfe, soll der Richter sein Amt ausüben können, ohne in kirchliche Strafe zu verfallen.[2])

Unwirksamkeit der kirchlichen Vorschriften.

Doch konnte die Kirche, trotz dieses Versuchs, die Wirksamkeit der staatlichen Organe durch Androhung kirchlicher Strafen zu hemmen, den Grundsatz, dass weltliche Gerichte über Geistliche nicht urtheilen sollen[3]), nicht durchführen. Da das weltliche Recht die Ansprüche der Kirche nicht anerkannte und die Concilienbeschlüsse die Competenz der Gerichte nicht beschränken konnten, so hätten die weltlichen Interessen der Kirche und der Geistlichen bei strenger Aufrechthaltung des Princips allzugrossen Schaden erleiden müssen. Die Kirche gestattete desshalb,

---

[1]) V. Concil von Orléans, c. 17. Aehnlich II. Concil von Mâcon, c. 9.

[2]) IV. Concil von Orléans, c. 20. „ut nullus saecularium personarum praetermisso pontifice seu praeposito ecclesiae quemquam clericorum pro sua potestate constringere, discutere audeat vel damnare.“ I. Concil von Mâcon, c. 7; II. Concil von Mâcon, c. 9, 10; Concil von Auxerre, c. 43.

[3]) II. Concil von Mâcon, c. 9: „nefas est enim, ut illius manibus episcopus aut jussione de ecclesia trahatur, pro qua semper deum exorat et cui invocato nomine domini ad salvationem corporis animaeque eucharistiam saeper porrexit.“ Nach c. 10 gilt derselbe Grundsatz auch in Bezug auf den übrigen Klerus.

dass Geistliche auf Anordnnug oder mit Erlaubniss des Bischofs im Gericht als Kläger oder Beklagte auftraten.[1])

Zahlreiche gerichtliche Urkunden und anderweitige Nachrichten liefern aber auch den vollständigen Beweis, dass im Leben die Vorschriften der Kirche nicht beachtet worden sind, dass Geistliche in Streitsachen unter einander wie mit Laien als Prozessparteien sowohl in der Rolle des Klägers wie in der des Beklagten aufgetreten sind.[2]) Dass die Erlaubniss des Bischofs in jedem dieser Fälle vorher eingeholt worden wäre, ist wenig wahrscheinlich, da nicht ein einziges Mal dieses Umstandes Erwähnung geschieht. „Die Geistlichkeit ohne Ausnahme unterlag der weltlichen bürgerlichen Gerichtsbarkeit. Der Organismus der weltlichen Gerichtsverfassung, das Volksgericht als das ordentliche, das Königsgericht als das ausserordentliche Gericht, tritt auch in den Rechtsachen der Geistlichen unter einander voll in Kraft.“ [3])

Privilegium Chlothars II. von 614.

Dagegen gelang es der Kirche im Anfang des 7. Jahrhunderts durch Reichsgesetz ein Privilegium zu erwerben, das zwar nicht ihren Ansprüchen Genüge leistete, das jedoch immerhin als der erste Schritt bezeichnet werden muss auf dem Wege, der zur Befreiung der Geistlichen von der welt-

---

[1]) Concil von Epao, c. 11 und die oben S. 510, Note 2 angeführten Canones. Erklärte sich der Geistliche bereit, vor dem weltlichen Gerichte Recht zu geben, so sollte, wie es scheint, regelmässig von dem Bischof oder seinem Vertreter die Erlaubniss gegeben werden. IV. Concil von Orléans, c. 20. „Si causam habentibus placuerit ire ad judicium fori ex voluntate communi, permittente praeposito ecclesiae, clerico licentia tribuatur.“

[2]) *Sohm* hat den Beweis hierfür geliefert und Beweisstellen in grosser Fülle gesammelt. S. 206 fg. Gregor von Tours erzählt ohne jede tadelnde Bemerkung mehrfach von Priestern, die im weltlichen Gericht als Kläger aufgetreten sind. De Gloria Martyrum, I, c. 73; De Gloria confessorum, c. 93.

[3]) *Sohm*, S. 209.

lichen Gerichtsbarkeit führte. Das Pariser Concil von 614 hatte verlangt, dass kein Richter in irgendeiner Sache gegen einen Geistlichen vorzugehen oder über ihn ein Urtheil zu fällen wage ohne vorherige Mittheilung an den Bischof. Bis er seinen Frevel gebüsst, soll ein solcher Richter von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein.[1]) Diesem Anspruch der Kirche gegenüber hielt zwar die Gesetzgebung an dem Grundsatze fest, dass auch die Geistlichen der weltlichen Gerichtsbarkeit unterworfen sind. Aber der Kirche ward doch das wichtige Vorrecht ertheilt, dass in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten der Richter nicht unmittelbar gegen einen Geistlichen einschreiten und ihn verurtheilen soll; vielmehr ward der Richter angewiesen, vor Beginn des gerichtlichen Verfahrens dem Bischof Mittheilung zu machen und ihm die Möglichkeit zu gewähren, die Sache durch seine Vermittlung beizulegen. Nur wenn ein unterer Geistlicher (vom Subdiakon an) auf frischer That erfasst worden war, konnte das gerichtliche Verfahren ohne weiteres stattfinden.[2])

---

[1]) c. 6: „Ut nullus judicum neque presbyterum neque diaconem aut clericum ullum aut juniores ecclesiae sine scientia pontificis per se distringat aut condemnare praesumat: quod si fecerit, ab ecclesia, cui injuria irrogari dignoscitur, tamdiu sit sequestratus, quamdiu reatum suum corrigat et emendet."

[2]) Ed. Chloth., II, c. 4 (Mon. Leg., I, 14): „Ut nullus judicum de quolibet ordine clericos de civilibus causis, praeter criminalia negotia, per se distringere aut damnare praesumat, nisi convincitur manifestus, excepto presbytero aut diacono." Die richtige Erklärung dieses Satzes ist zuerst angebahnt worden von *Sohm*, S. 210 fg. (Ueber frühere Auslegungen siehe denselben a. a. O.). Doch ist schon mit Recht von *Waitz*, II, 488 und *Dove* (*Richter-Dove*, S. 648) bemerkt worden, dass *Sohms* Ansicht (S. 258), wonach der Nachsatz nisi convincitur etc. auf den folgenden Theil des Kapitels, der von den peinlichen Vergehen der Geistlichen handelt, sich beziehen soll, schwerlich richtig ist. Die Worte betreffen vielmehr die Ergreifung auf frischer That in Civilsachen. Zu letztern gehörten auch die Kla-

Es war hierdurch dem Bischof das Vorrecht ertheilt, dass ihm vor der eigentlichen gerichtlichen Verhandlung Gelegenheit gegeben werden musste, in einem privaten Güteverfahren die streitenden Parteien zu vereinen oder sie zu veranlassen, seinem Schiedsspruch sich zu unterwerfen. War das Güteverfahren misslungen, so stand rechtlich der Aufnahme und dem Fortgang des gerichtlichen Verfahrens nichts im Wege. Die Competenz der Gerichte war dadurch nicht beschränkt worden. Das Verfahren vor dem Bischof war kein gerichtliches Verfahren.[1])

Güteverfahren vor dem Bischof.

Die Formeln und Urkunden zeigen, wie dieses der Kirche verliehne Privileg in der Praxis durchgeführt wurde. Nach einer Formel Marculfs wird eine Klage gegen einen Geistlichen bei dem König angestellt; der König wendet sich zunächst an den Bischof und fordert ihn auf, dem Kläger zu seinem Rechte zu verhelfen und die Sache beizulegen. Wenn aber der Geistliche sich dem Spruch des Bischofs nicht fügen wolle, dann solle letzterer ihn vor dem Königsgericht stellen, damit dort die Sache im gerichtlichen Verfahren entschieden werde.[2]) In einem Urtheil des

---

gen auf das Bussgeld, soweit dieselben aus Privatvergehen entspringen. Auch bei Privatvergehen ist eine Ergreifung auf frischer That möglich. Siehe *Dove*, a. a. O. Criminalia negotia sind nur die mit öffentlicher Strafe bedrohten Verbrechen. Siehe unten S. 527. Mit der Wortstellung und der Satzverbindung lässt sich *Sohms* Ansicht nicht vereinigen. Vgl. auch *Wetzell*, a. a. O., S. 236.

[1]) Durch das Edikt von 614 wurde das gerichtliche Verfahren gegen Geistliche nicht an die „Erlaubniss" des Bischofs geknüpft, wie die frühern Concilien es verlangt hatten, sondern nur daran, dass dem Bischof vorher Mittheilung gemacht worden sei. Der Richter soll nicht: „sine scientia pontificis", wie aus dem Concilscanon ergänzt werden muss, „per se distringere aut damnare."

[2]) *Marculf*, I, 27 (*de Rozière*, n. 434). „Certe si noluerit et aliquid contra hoc habuerit quod opponere, ipso illo (clerico) per fidejussores positos tunc ad nostram dirigere praesentiam studeatis." Lehr-

Königsgerichts von 692, das einen Rechtsstreit zwischen zwei Aebten entscheidet, wird mitgetheilt, dass dem gerichtlichen Verfahren ein Verfahren vor dem Bischof vorausgegangen sei. Der Bischof hatte einen Beweistermin für die Parteien angeordnet; da ihm aber keine Zwangsmittel zu Gebote standen, da die Ausführung seiner Anordnung von dem freien Willen der Parteien abhing, so hatte er gleichzeitig bestimmt, dass der Beklagte, wenn er an diesem Termin nicht erscheine, eine Busse zu zahlen habe, oder dass, wenn er dazu sich nicht verstehen wolle, der Kläger ihn im weltlichen Gericht vor dem König belangen solle.[1])

---

reich ist der Vergleich mit *Marculf*, I, 28 (*de Rozière*, n. 435). Der König verweist hier eine an ihn gebrachte Klage an das Grafengericht. Der Widerspruch einer Partei gegen das Urtheil des Volksgerichts kann nicht dem Eintritt der Rechtskraft desselben entgegenstehen. Eine Appellation an das Königsgericht ist nicht zulässig. Wohl aber können Gründe vorliegen, die einer Urtheilsfällung im Grafengericht entgegenstehen. „Si . . .ante vos causa recte non finitur“, soll der Graf dafür sorgen, dass der Beklagte sich vor dem Königsgericht stelle. Durch das königliche Mandat war die Verhandlung dem Königsgericht vorbehalten für den Fall, dass der Kläger fürchtete, im Volksgericht nicht zu seinem Rechte zu kommen. Der Beklagte konnte sich der Gerichtsbarkeit des Volksgerichts nicht entziehen, wie sich der beklagte Kleriker dem Güteverfahren des Bischofs entziehen konnte. Vgl. *Brunner*, Entstehung der Schwurgerichte, S. 81.

[1]) *Pertz*, Dipl., p. 53. Placitum des Königs Chlodovech III. Siehe *Sohm*, S. 200 fg. Die Urkunde gewährt ferner auch einen wichtigen Beleg für das Eindringen des germanischen Prozessrechts in das kirchliche Verfahren. Obgleich das Verfahren vor dem Bischof nicht weltliches Gerichtsverfahren, sondern kirchliches Güteverfahren ist, so finden doch die Formen und Grundsätze des germanischen Prozesses Anwendung. In dem Beweistermin soll der Beklagte den Reinigungseid mit drei Eideshelfern leisten, „. . .ut ipsi Ermenoaldus abba apud tris homenis, sua mano quarta, ante ipso pontefeci aut hoc conjurare debirit.“ Auch wurden die Geistlichen, welche von dem Bischof zum Vermittelungsverfahren vorgeladen wurden, angehalten, für ihr Erscheinen Bürgen zu stellen. Ein Diakon des Bischofs von Rhodez hatte Hintersassen des Bischofs von Cahors schwer beeinträchtigt.

Der Beklagte zeigte in der That sich nicht bereit den Anordnungen des Bischofs Folge zu leisten und der Rechtsstreit musste in dem gewöhnlichen Verfahren vor dem Königsgericht zum Austrag gelangen.

Es ergibt sich, dass das Verfahren vor dem Bischof kein gerichtliches Verfahren war, dass dem Bischof nur kraft des Privilegiums von 614 Gelegenheit gegeben sein musste, einen Vermittlungsversuch zu machen.[1]) Mit diesem den Bischöfen gewährten Vorrecht war aber für sie auch die Verpflichtung verbunden, den Geistlichen vor Gericht zu stellen, wenn das Güteverfahren fehlgeschlagen war.[2])

Der Bischof von Cahors wandte sich an den Metropoliten der Provinz, den Bischof von Bourges, der den Diakon durch seinen Bischof auffordern liess, Schadenersatz zu geben. Wolle sich dieser nicht dazu verstehen, dann solle er Bürgen stellen und der Bischof von Rhodez dafür Sorge tragen, dass er vor dem Metropoliten erscheine. Sulpicius von Bourges an Verus von Rhodez (*Bouquet*, IV, 42): „diaconus vester per fidejussores una cum indiculo vestro ante parvitatem nostram faciatis dirigere."

[1]) In vielen Fällen, wie zu vermuthen ist, wird ein solcher Vermittelungsversuch sein Ziel erreicht haben. Siehe z. B. Testament des Bischofs Berchtramnus von Le Mans 615 (*Pardessus*, Dipl., I, 206).

[2]) *Marculf*, I, 27 (*de Rozière*, n. 434). „. . . ad nostram dirigere praesentiam studeatis." In dem in der Urkunde Chlodovechs III. angeführten Falle verpflichtet der Bischof die Parteien, wenn sie sich seinem Schiedsspruch nicht fügen wollen, sich dem Königsgericht zu stellen: „Quod se hoc non faciebat, postia... ante nus debirint conjungire." Vgl. Cap. Langobard. von 787, c. 12. In Italien war im 9. Jahrhundert die Verpflichtung des Geistlichen, auf Befehl des Bischofs sich vor Gericht zu stellen, unter den Amtspflichten aufgezählt. Urkunde des Priesters Ernifridus, der von Bischof Jeremias von Lucca zum Pfarrer der Taufkirche von Tripallo ordinirt wurde, über seine Pflichten (855): „a mandato vestro venire debeam ad legem et justitiam" (Mem. di Lucca, V, P. 2, p. 430, n. 716). — Genau dasselbe Vorrecht ward später den Senioren in Betreff ihrer Vasallen, gegen welche Dritte einen rechtlichen Anspruch geltend zu machen hatten, gewährt, wie ihnen auch dieselbe Verpflichtung, den Vasallen vor Gericht zu stellen, auferlegt wurde. Vgl. *Waitz*, IV, 227, 391; *Roth*, Feudalität, S. 226.

V. Der Gerichtsstand der Geistlichen in Criminalsachen.

Gerichtsstand der Bischöfe.

Sowenig wie das römische Reich, war das fränkische Königthum geneigt, den Geistlichen eine Befreiung von der staatlichen Gerichtsbarkeit in Strafsachen zu gewähren. Zwar hatte, wie früher (Bd. I, 524) erwähnt, die Lex Romana Visigothorum die Constitution des Kaisers Constantius von 355, welche die staatliche Strafgewalt über die Bischöfe aufhob und sie allein den Concilien unterstellte, wiederholt, obgleich sie im römischen Reich selbst längst ausser Kraft getreten war. Auch im westgothischen Reich wurde aber die Giltigkeit dieses Privilegiums nicht anerkannt. Wie auch an andern Stellen der Lex Romana ausgesprochen ward (siehe a. a. O.), sind die Bischöfe gleich allen Staatsangehörigen den weltlichen Gerichten in Strafsachen unterworfen. Caesarius von Arles, der bei König Alarich II. angeklagt worden war, landesverrätherische Verbindungen mit den Burgundern zu unterhalten, wurde von ihm verurtheilt und nach Bordeaux verbannt.[1]) Der Grundsatz, dass die Bischöfe der staatlichen Strafgewalt unterliegen, ward in der fränkischen Monarchie bis in das 9. Jahrhundert aufrecht erhalten.[2]) In zahlreichen Fällen wurden

---

[1]) Vit. Caesarii, c. 12 (*Mabillon*, Acta, I, 663). „falsis et illicitis accusationibus condemnatus, cum ab Arelate fuisset abstractus in Burdigalensem civitatem est quasi in exilio relegatus.“ Die Strafe des Landes- und Hochverraths war Todesstrafe. Wie aber schon im römischen Reich bei Bischöfen die Todesstrafe in Verbannung verwandelt wurde, so auch hier. Als nach einiger Zeit der Ankläger des Bischofs der calumnia überführt wurde, traf ihn dem bestehenden Rechte gemäss (vgl. *Geib*, S. 578) die Strafe, zu welcher der fälschlich Angeklagte verurtheilt worden war. Er wurde hingerichtet; c. 13: „accusatorem vero ejus rex praecepit lapidari.“

[2]) Von *P. Roth* (Zeitschrift für Rechtsgeschichte, V, 6 fg.) ist die Ansicht aufgestellt worden, dass seit dem 6. Jahrhundert die Jurisdiktion über weltliche Verbrechen der Bischöfe den Concilien

Bischöfe, die sich eines Verbrechens schuldig gemacht oder wegen eines solchen angeklagt worden waren, verurtheilt. Nur wurde regelmässig statt der Todesstrafe die Strafe der Verbannung an einen bestimmten Ort und Vermögensconfiscation über sie verhängt.[1]) In der Regel aber ging der Verurtheilung zu einer weltlichen Strafe durch das weltliche Gericht die Verurtheilung des Bischofs durch ein Concil zu einer kirchlichen Disciplinarstrafe voraus. Bevor das Königsgericht, vor welches der König die Anklagen gegen Bischöfe zog, sein Urtheil fällte, wurde von dem König ein Concil versammelt, der Bischof auf demselben von dem König oder andern Anklägern angeklagt und erst nach der Entscheidung des Concils das weltliche Urtheil gefällt. Doch ward keineswegs durch einen Rechtssatz der Fortgang des gerichtlichen Verfahrens davon abhängig gemacht, dass ein Disciplinarverfahren der Kirche stattgefunden hatte. Es war nicht selten, dass die Strafe sofort von dem weltlichen Gericht verhängt wurde.[2]) So ward

---

überlassen gewesen sei. Nur die provisorische Verhaftung sei dadurch nicht ausgeschlossen gewesen. *Sohm* (a. a. O., S. 248) nimmt diese Ansicht auf, sucht sie weiter auszuführen und eingehender zu begründen. Nach ihm war der aufgestellte Satz seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in zweifelloser Uebung. „Dem weltlichen Gerichte stand nur die Befugniss zu, sich der Person des Verbrechers zu bemächtigen und ihn vorläufig in Haft zu bringen." *Sohm* stimmen bei *Wetzell*, S. 336, *Dove*, S. 648 und *Waitz*, II, 507. Doch glaubt letzterer, dass *Sohm* die Exemption der Bischöfe von der peinlichen weltlichen Gerichtsbarkeit zu früh als anerkanntes Recht betrachtet.

[1]) Exil ist in der fränkischen Rechtssprache nicht sowohl mit Einsperrung identisch, wie *Sohm*, S. 248 sagt, als mit Verbannung an einen bestimmten Ort, mit Internirung. Im Folgenden werden zahlreiche Belege hierfür gegeben werden.

[2]) Hierher darf aber nicht die von *Sohm* angeführte Verurtheilung des Desideratus durch König Theuderich I. (511—534) gezählt werden. *Sohm* (S. 248) schliesst daraus, dass in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Bischöfe noch der weltlichen Gerichtsbarkeit

Bischof Nicetius von Trier von König Chlothar I. verbannt und erst nach dessen Tod (561) von König Sigibert begnadigt.[1]) Dieselbe Strafe der Verbannung, ohne dass ein kirchliches Verfahren vor einem Concil vorhergegangen wäre, traf die Bischöfe Eunius von Vannes unter Chilperich (561—584)[2]), Lupus von Sens unter Chlothar II. (584—628)[3]), Sidocus von Elusa unter demselben König[4]), Amandus von Mastricht unter König Dagobert (622—638)[5]), Ansbert von Rouen unter dem Majordomus Pippin (688—698).[6]) Bei König Guntchram (561—593) war der Bischof Theodor von Marseille wegen Hochverrath angeklagt worden. Der König gab den Befehl ihn vorzuführen, um ihn zur

---

unterworfen gewesen seien. Aber Desideratus wurde nicht als Bischof verurtheilt, sondern bestieg den bischöflichen Stuhl von Verdun erst, nachdem er begnadigt aus der Verbannung zurückgekehrt war. *Gregor. Tur.*, III, c. 34: „cum post multa exitia et damna atque aerumnas ad libertatem propriam jam domino jubente rediisset et episcopatu, ut diximus, apud Viridunensem urbem potiretur.“ Dass er vorher schon Bischof gewesen, ist nirgends gesagt.

[1]) *Gregor. Tur.*, Vit. Patrum, XVII, c. 3.

[2]) *Gregor. Tur.*, V, c. 27: „Ille (rex) objurgatum eum exilio damnari praecepit.“

[3]) Vit. Lupi, c. 12 (*Boll.*, Acta, 1. Sept., I, 259). Er wird bei dem König angeklagt, „rex retrusit episcopum in exilium in pago quodam Neustriae, nuncupato Vinimaco“; später wird er begnadigt (c. 13). Vgl. auch Vit. Winebaudi, c. 8 (*Boll.*, Acta, 6. April, I, 574). „Lupus ... dignoscitur incurrisse calumniam Chlotharii regis ... et extra ritum canonicae sententiae adeptus exilium.“

[4]) *Fredeg.*, Chron., c. 54: „Eo anno (626) Palladius ejusque filius Sidocus, episcopus Aelosani, incusante Aighynane duce, quod rebellionis Wasconorum fuissent conscii, exilio retruduntur.“

[5]) Vit. Amandi, c. 15 (*Mabillon*, Acta, II, 684). „...de regno ejus fuerat expulsus.“

[6]) Vit. Ansberti, c. 31 (*Mabillon*, Acta, II, 1012): „Accusatus apud ipsum principem (Pippinum) pontifex jussu ejusdem exilio deportatur in Altum montem monasterium.“ Später wird er von Pippin begnadigt, c. 32.

Verbannung zu verurtheilen. Doch konnte der Bischof seine Unschuld nachweisen und ward von dem Königsgericht freigesprochen.[1])

In allen diesen Fällen ist nicht die Rede davon, dass dem Urtheil des weltlichen Gerichts ein Verfahren vor dem Concil vorhergegangen ist. In allen diesen Fällen kann die Verbannung, welche über den angeklagten Bischof verhängt wird, nicht als eine Massregel des Verfahrens, nicht als Untersuchungshaft gefasst werden, sondern sie erscheint überall als die eigentliche Strafe, welche der König in seinem Gericht über den Bischof ausspricht.[2])

Mehrfach wird es ausdrücklich ausgesprochen, dass dem

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 11: „Rex jubet, contra fas religionis, ut pontifex arctatus vinculis sibi exhiberetur, dicens: Trudatur exsilio inimicus regni nostri, ne nobis nocere amplius valeat... Episcopus vero ad regem deductus nec culpabilis inventus, ad civitatem suam redire permissus."

[2]) *Roth*, a. a. O., S. 7 und *Sohm*, a. a. O., S. 254, schreiben dem weltlichen Richter nur das Recht der vorläufigen Verhaftung und ersten Untersuchung zu, um die erforderlichen Verdachtsgründe für die Weiterführung des Verfahrens zu gewinnen. — *Sohm* zieht (S. 264) zur Unterstützung seiner Ansicht Lex Baj., I, 10, heran. Indessen gibt die Lex Baj. in ihren Bestimmungen über die Rechtsverhältnisse der Geistlichen nicht sowohl das bestehende Recht, als die Forderungen der Kirche wieder. Uebrigens sagt die Stelle auch nur: der eines crimen capitale angeklagte und überführte Bischof soll nach den Canones abgesetzt und (nach dem weltlichen Recht) verbannt werden; der Verletzte „mallet episcopum ante regem vel ducem aut ante plebem suam; et si convictus crimine negare non possit, tunc secundum canones ei judicetur, si talis culpa est, ut deponatur, aut (statt et) exilietur." Die Verbannung war nur der Ersatz für die Todesstrafe. Dass letztere auch nach bayrischem Recht für einen Bischof die eigentliche Strafe des Hochverraths war, zeigt Vit. Corbiniani, c. 22 (*Mabillon*, Acta, III, P. 1, p. 481). Der Bischof hatte erklärt, „nequaquam cum eo (dem Herzog Grimoald von Bayern) ulterius panem communem sumere velle. Tunc mulier (Piltrud) dixit, in principis ignominiam hoc egisse episcopum ideoque mortis esse reum."

König die richterliche Gewalt auch über die Bischöfe zustehe und dass der König auch über Bischöfe die Todesstrafe verhängen könne.[1]) Doch ward in der Regel die Todestrafe in die Strafe der Verbannung verwandelt, da die Könige Scheu trugen, einen Bischof hinrichten zu lassen. Diese Umwandlung der Todesstrafe hing aber von der Gnade des Königs ab und in einzelnen Fällen wurde die Todesstrafe auch an Bischöfen vollzogen.[2])

Anspruch der Kirche.

Allerdings machte die Kirche den Versuch, die Bischöfe der weltlichen Strafgerichtsbarkeit völlig zu entziehen. Das II. Concil von Mâcon von 585 erklärte, unter Bezugnahme auf jene in der Lex Rom. Visigoth. enthaltne Constitution von 355, dass den Bischöfen die Befreiung von der weltlichen Gerichtsbarkeit fast von den Anfangszeiten der christlichen Kirche her zugestanden worden sei, dass aber gegenwärtig die Verachtung des den Priestern Gottes zu-

---

[1]) *Gregor. Tur.*, V, c. 19: Gregor sagt zu König Chilperich: „Si quis de nobis, o rex, justitiae tramitem transcendere voluerit, a te corrigi potest.“ VI, c. 36: Bischof Aetherius von Lisieux war zu König Guntchram entflohen, seine Ankläger sagen zu König Chilperich: „In hoc cognosce, rex gloriosissime, vera esse haec quae dicimus, quia mortem pro sceleribus timens ad fratris tui transiit regnum.“ X, c. 19: Der des Majestätsverbrechens angeklagte Bischof Egidius von Reims erklärt sich schuldig: „Nam ego novi me ob crimen majestatis reum esse mortis.“ Die Bischöfe erhalten seine Begnadigung; „obtenta vita exilio condemnatus est.“

[2]) *Gregor. Tur.*, X, c. 19 (siehe Note 1). — Vit. Leodegari, c. 6 (*Bouquet*, II, 615): „...hoc consona responderunt voce, ut si ei vitam concederet, sub perpetuo exilio eum in Luxovio permanere juberet.“ c. 14 (p. 621): Bischof Diddo wird verurtheilt und hingerichtet. „Alii vero episcopo tunc a rege ...pene similem poenam sortiti perpetuo exilio sunt deportati.“ — Erst in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts trat gesetzlich die Strafe der lebenslänglichen Verbannung für die Geistlichen an die Stelle der Todesstrafe. Capitulare Pistense von 864, c. 25. „venditor de vita componat ...ecclesiasticus vero aut deo sacrata perpetuo exilio dampnentur.“

stehenden Rechtes so weit gehe, dass Bischöfe aus den Vorhöfen der Kirche gewaltsam gezogen und in das öffentliche Gefängniss geworfen würden. Wer in der Zukunft wage, einen Bischof vor das weltliche Gericht zu ziehen, den treffe der Bann bis zum nächsten allgemeinen Concil.[1]) Doch gelang es der Kirche nicht, die Anerkennung dieses Anspruchs zu erhalten und es musste von kirchlicher Seite selbst zugestanden werden, dass die Bischöfe der weltlichen Strafgerichtsbarkeit für Verbrechen unterworfen sind.[2])

Nur insoweit gewährten die Könige den Bischöfen einen Vorzug, dass sie sie in der Regel — aber, wie gezeigt, keineswegs immer — vor der Verurtheilung durch das weltliche Gericht vor eine Synode stellten, um durch deren Spruch, der Kirche und ihrem eignen Gewissen gegenüber, eine Rechtfertigung für das weltliche Urtheil und die weltliche Strafe zu haben. In der Regel geht dem weltlichen ein Verfahren vor dem Concil voraus.

Das kirchliche Verfahren und Urtheil lassen sich in den meisten Berichten leicht von dem gerichtlichen unterschei-

---

[1]) c. 9. „Licet reventissimi canones atque sacratissimae leges (d. h. die römischen Kaisergesetze) de episcopali audientia in ipso paene christianitatis principio sententiam protulerint... Nefas est enim, ut illius manibus episcopus aut jussione de ecclesia trahatur, pro quo semper deum exorat et cui invocato nomine domini ad salvationem corporis animaeque eucharistiam saepe porrexit."

[2]) Lex Romana Curiensis (eine aller Wahrscheinlichkeit nach am Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts für das Bisthum Chur gemachte Bearbeitung der Lex Rom. Visig.), Nov. Valent. III, tit. XII (*Haenel*, p. 295). „episcopi vero vel presbiteri, si de criminali causa accusati fuerint, advocatus rogent, qui per se ipsa causa in judicio respondere debeant." Das Original ist in der Bearbeitung in veränderter Form wiedergegeben. Wären damals die Bischöfe von der Strafgerichtsbarkeit befreit gewesen, so wäre die Vorschrift in die Lex Rom. Cur. überhaupt nicht aufgenommen worden. Ueber *Sohms* Auffassung dieser Stelle siehe weiter unten.

den. Im Jahre 577 erhob der König eine Anklage gegen Praetextatus von Rouen; er lässt ihn verhaften, um sich seiner Person zu versichern, und von dem Concil von Paris die Anklage wegen Hochverrath und Diebstahl verhandeln. Das Concil spricht seine Absetzung nicht aus, sondern nur eine leichtere Kirchenstrafe. Trotzdem verhängt der König über ihn die Strafe der Verbannung, da der Bischof seine Vergehungen eingestanden hatte.[1])

Ein Brüderpaar, die Bischöfe Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap, hatten den Bischof von S. Paul de trois Châteaux gewaltthätig überfallen und misshandelt. König Guntchram liess sie vor eine Synode stellen, die sie absetzte. Mit königlicher Erlaubniss legten sie Berufung an den Papst ein und erhielten durch diesen ihre Sitze wieder. Als sie sich aber darauf Beleidigungen und Verläumdungen des Königs und seiner Familie zu Schulden kommen liessen, verurtheilte sie der König zur Einsperrung in zwei Klöster und beauftragte den Grafen, sie aufs strengste dort gefangen zu halten.[2]) Später begnadigte sie der König. Doch machten sie sich bald neuer Schandthaten schuldig. Sie wurden von neuem von einer Synode abgesetzt. Der Absetzung folgt die Strafe der Einsperrung.[3])

Bischof Egidius von Reims ward im Jahre 590 von

---

[1]) *Gregor. Tur.*, V, c. 19. Der König hatte sich vergebens bemüht, seine Absetzung herbeizuführen. Da dies aber nicht gelang (vgl. VII, c. 19; VIII, c. 31), „in insulam maris ... in exilium est detrusus.“ Nach dem Tod König Chilperichs ward er von König Guntchram begnadigt, VII, c. 19.

[2]) *Gregor. Tur.*, V, c. 21. „... ipsos in monasteriis ... includi praecepit ... judices locorum terribiliter commonens, ut ipsos cum armatis custodire debeant.“ Später wird dem König vorgestellt: „ne forte innocentes hi episcopi exsilio condemnati fuissent.“ Es kann keinem Zweifel hier unterliegen, dass die Strafe weltliche Strafe war.

[3]) *Gregor. Tur.*, V, c. 28.

König Childebert II. des Hochverraths angeklagt[1]) und vor die Synode von Metz gestellt worden. Der Bischof legte ein Geständniss seiner Schuld ab und ward von dem Concil abgesetzt. Der König schenkte ihm auf Bitten der Bischöfe das Leben und verbannte ihn nach Strassburg.[2])

Dieselben Grundsätze wurden auch im 7. Jahrhundert bei dem strafrechtlichen Verfahren gegen Bischöfe beobachtet. Im Jahre 673 ward Bischof Leodegar von Autun wegen Hochverraths angeklagt und vor eine Synode gestellt. Er wurde abgesetzt und dann zum Tode verurtheilt, doch schenkte ihm der König das Leben und verwandelte seine Strafe in lebenslängliche Verbannung.[3]) Nach wenigen Jahren, 678, wurde Leodegar, nachdem er inzwischen begnadigt worden war, wiederum wegen Hochverraths angeklagt, von einer Synode seines Amtes von neuem entsetzt und aus dem geistlichen Stand gestossen. Von dem welt-

---

[1]) *Gregor. Tur.*, X, c. 19. Der König hatte ihn in Untersuchungshaft nehmen lassen, gab ihn aber wieder frei, da ihm von andern Bischöfen Vorstellungen gemacht wurden, „cur hominem absque audientia ab urbe rapi et in custodiam retrudi praecepisset.“ *Sohm* (S. 256) glaubt, die Bischöfe hätten ihren Vorwurf darauf gegründet, dass irgend welche Zwangshandlung nicht ohne das geistliche Gericht, d. h. ausschliesslich durch das geistliche Gericht gegen Geistliche verfügt werden könne. Davon sagt aber Gregor nichts, sondern seine Worte (hominem, nicht episcopum!) deuten offenbar darauf hin, dass der König einen allgemeinen Rechtsgrundsatz verletzt hatte. Die Stelle dürfte dahin zu verstehen sein, dass der König dem Bischof nicht die Möglichkeit gegeben, gegen Bürgenstellung Befreiung von der persönlichen Haft zu erlangen. Das Recht hierzu stand nach fränkischem Recht Laien und Bischöfen zu. *Gregor. Tur.*, VIII, c. 7, 43.

[2]) *Gregor. Tur.*, X, c. 19, siehe oben.

[3]) Vita Leodegarii, c. 6 (*Bouquet*, II, 615). „Cum hi, qui primum videbantur esse palatii, cum simul ab Hilderico fuissent conquisiti, quod judicium de sancto dei decernerent, hoc consona responderunt voce, ut si ei vitam concederet, sub perpetuo exsilio eum in Luxovio permanere juberet: confirmans subito decretum judicum, episcopis vero aliquibus vel sacerdotibus consentientibus.“

lichen Gericht ward er dann zum Tode verurtheilt und dem Pfalzgrafen zur Hinrichtung übergeben, die dieses Mal auch zur Ausführung gelangte.[1])

Genau dasselbe Verfahren ward im Jahre 677 gegenüber dem Bischof Chramlinus von Embrun beobachtet. Derselbe hatte, gestützt auf ein gefälschtes königliches Ernennungsdekret, sich des bischöflichen Stuhls bemächtigt und sich in uncanonischer Weise weihen lassen. Er wurde vor eine von dem König berufne Synode zu Maslay gestellt, von dieser wegen Hochverraths (Fälschung einer Königsurkunde) und uncanonischer Weihe abgesetzt, dann aber von dem Hofgericht zu lebenslänglichem Exil und Confiscation des Vermögens verurtheilt. Der König Theuderich III. erliess ihm jedoch die Einziehung des Vermögens und bestimmte ihm auf sein Gesuch und auf Fürbitte der Bischöfe das Kloster S. Denis zum Ort der Internirung.[2])

---

[1]) Vit. Leodegarii, c. 14 (p. 621). „Ebroinus (der Majordomus) reduci Leodegarium praecepit ad palatium, ut episcoporum consilio ejus disrumperet vestimentum, quatenus ob hoc ei esset interdictum, ut ultra non praesumeret offerre sacrificium. ... Tunc ipsum ad eandem synodum accersierunt ... ejus tunicam consciderunt a capite cumque Chrodoberto cuidam, qui tunc comes erat palatii, jussit tyrannus impius tradi et praesentem vitam in gladii percussione auferri.“ Dass aber hier nicht ein einfacher Mord anbefohlen wurde, sondern ein gerichtliches Verfahren stattgefunden hatte und ein Todesurtheil des Hofgerichts vorlag, zeigt das folgende: „a palatio sententia mandatur decreti, Leodegarium diutius vivere non debere.“

[2]) *Pertz,* Dipl., p. 44. — *Sohm* (S. 269) hält das Exil, die Internirung, für eine vom geistlichen Gericht verhängte kirchliche Strafe. Einsperrung in ein Kloster kommt allerdings als kirchliche Strafe vor, wird aber niemals exilium genannt, sondern retrusio, remotio u.s.w. Siehe die oben S. 495, Note 2, 3, angeführten Stellen. Dass in dem hier besprochenen Falle nicht von einer kirchlichen, sondern von der weltlichen Strafe der Internirung die Rede ist, ergibt sich mit Sicherheit daraus, dass der König es ist, der auf Bitte des Verurtheilten den Ort des Exils bestimmt. Der König erklärt: „et dum perpetuo

Muss demnach anerkannt werden, dass die Bischöfe im merowingischen Reich der öffentlichen Strafgewalt unterlagen und von dem öffentlichen Gericht zu öffentlichen Strafen verurtheilt werden konnten, dass nur insofern eine Rücksichtsnahme auf den bischöflichen Charakter stattfand, als in der Regel, aber keineswegs immer, der Verurtheilung durch das weltliche Gericht eine Verurtheilung durch ein Concil vorherging, so ist dadurch die Frage nach dem Gerichtsstand der übrigen Geistlichen in öffentlichen Strafsachen so gut wie gelöst, da, wenn dem Bischof eine Befreiung von dem weltlichen Gericht nicht zukam, den andern Geistlichen dieses Vorrecht sicherlich nicht gewährt war. Gerichtsstand der Geistlichen.

Dass im 6. Jahrhundert die Geistlichen dem gemeinen Recht unterstanden und vor dem weltlichen Gericht ihren

---

exsilio fuerat judicatus, mesericordia muti, una cum consilio suprascriptorum pontefecum peticionem suam vise fuimus pristetisse." — Gregor von Tours erklärt eine Krankheit König Guntchrams als Strafe dafür, dass er beabsichtigt habe, viele Bischöfe in die Verbannung zu stossen; „cogitabat enim multos episcopos exsilio retrudere." *Gregor. Tur.*, VIII, c. 20. — *Sohm* ist ferner der Ansicht, die Vermögenseinziehung sei nicht kraft weltlichen Rechts eingetreten, sondern lediglich in Uebung des brachium saeculare, d. h. in blosser Vollstreckung des geistlichen Rechts. Sie sei nicht Folge weltlicher, sondern Folge geistlicher Verurtheilung. Er beruft sich dafür auf das Dekret Childeberts II. von 596, c. 2 (Mon. Leg., I, 10), nach welchem der excommunicatio das Exil mit Vermögensconfiscation durch Verfügung der weltlichen Gewalt folgen sollte. Das Dekret bezieht sich indessen nur auf incestuose Verbindungen und sagt auch keineswegs, dass diese Strafen ohne gerichtliches Urtheil als einfache Folgen der kirchlichen Strafe sofort eintreten. Der Zusammenhang ergibt vielmehr, dass nach dem Dekret die schwersten Fälle des Incests mit dem Tode bestraft werden sollen, die andern Fälle nur dann in der oben angegebenen Weise strafbar werden, wenn die Schuldigen trotz der kirchlichen Ermahnung ihre Verbindung fortgesetzt haben (qui noluit sacerdotis sui medicamenta sustinere). — Vgl. auch die Formel *Roz.*, n. 476: Die Vermögensconfiscation propter crimen incesti ist im Grafengericht durch Urtheil verhängt worden.

Gerichtsstand in Strafsachen hatten, wird von den Concilien ausdrücklich anerkannt und ist nicht bestritten.[1])

Die Forderungen der Concilien.

Die Bemühungen der Kirche waren allerdings darauf gerichtet, für alle Geistlichen das Vorrecht zu erlangen, dass auch in Strafsachen der weltliche Richter gegen den Angeklagten nicht vorgehen dürfe, ehe er dem Bischof Anzeige gemacht und ihm Gelegenheit gegeben habe, nach kirchlichen Normen über den Geistlichen die kirchliche Zucht zu verhängen. Die Concilien von Mâcon (585), von Auxerre, von Paris (614), von Reims (624), von Clichy (626) drohen mit dem Kirchenbann dem Richter, welcher sich herausnehme, gegen einen Geistlichen, welchen Grades er auch sei, ohne Wissen des Bischofs zwangsweise einzuschreiten und Strafen auszusprechen.[2]) Dagegen wird noch keine völlige Befreiung der Geistlichen von der weltlichen Strafgewalt beansprucht; überall verlangt die Kirche nur, dass der Richter nicht ohne Erlaubniss oder wenigstens nicht ohne Wissen des Bischofs vorgehe.

Das Edikt von 614.

In dem Edikt von 614 hat König Chlothar II. diesen Anspruch der Kirche im wesentlichen sanktionirt und das weltliche Recht damit in Einklang gesetzt, soweit es sich um bürgerliche Rechtssachen handelte. In Bezug auf Geist-

---

[1]) I. Concil von Mâcon von 581, c. 7. Vgl. *Dove*, De jurisdictionis eccl. progressu, p. 40 sqq.; *Sohm*, S. 255 fg.; *Waitz*, II, 488.

[2]) II. Concil von Mâcon, c. 10. „,... ut neque presbyter etc.... injuriam aliquam inscio episcopo eorum patiantur"; Concil von Auxerre, c. 43. „quicunque judex ... absque voluntate episcopi ... injuriam inferre praesumpserit..."; Concil von Paris, c. 6. „ut nullus judicum neque presbyterum etc.... sine scientia pontificis per se distringat aut condemnare praesumat"; von Reims, c. 6. „ut si quis judex cujuslibet ordinis clericum publicis actionibus inclinare praesumpserit aut pro quibuslibet causis absque conscientia et permissu episcopi distringere aut contumeliis vel injuriis afficere praesumpserit, communione privetur."

liche, welche eines Verbrechens angeklagt werden, hat das königliche Edikt ausdrücklich die Forderung der Kirche verworfen. Trotzdem aber soll, wie das Edikt hinzufügt, gegen einen Geistlichen, der eines Verbrechens überführt worden ist, nach Massgabe der Canones von den Bischöfen im Disciplinarwege vorgegangen und gegen ihn eine Disciplinarstrafe erkannt werden.[1]) Von der Gerichtsbarkeit

[1]) Den ersten Theil des c. 4 des Edikts siehe S. 512, Note 1. Er enthält eine Weisung an die Richter de civilibus causis der Geistlichen, praeter criminalia negotia. Das Gesetz fährt dann fort: „Qui vero convicti fuerint de crimine capitali, juxta canones distringantur et cum pontificibus examinentur.“ Die Auslegung der Stelle ist sehr bestritten. Die früher herrschende Meinung ging dahin, dass nach dem Edikt ein gemischtes, aus dem Grafen und dem Bischof bestehendes Gericht über verbrecherische Geistliche abzuurtheilen habe. *Thomassinus*, P. II, L. III, c. 105; *de Marca*, Concord. sacerd., L. VII, c. 22 (III, 158); *Planck*, II, 169; *Eichhorn*, Rechtsgeschichte, I, 717; *Rettberg*, I, 294; II, 640; *Bethmann-Hollweg*, I, 444 u. s. w. Da indessen nach dem damaligen Sprachgebrauch cum pontificibus gleichbedeutend mit a pontificibus sein kann (siehe I, 578), so hat zuerst *Lehuërou* (Histoire des institutions Carolingiennes [1843], p. 503) richtig übersetzt: „et que l'affaire soit jugée par les pontifes.“ Zu derselben Erklärung kommt *Sohm*, S. 259 fg. Da, wie letzterer mit Recht bemerkt, ein weltliches Gericht, selbst wenn es ein gemischtes Gericht ist, niemals juxta canones erkennen könnte, so folgt daraus, dass durch das Edikt nicht ein gemischtes Gericht als weltliches Gericht eingesetzt worden ist. *Sohm* erklärt demnach die Stelle dahin, dass das Strafurtheil über den Kleriker nur von dem Bischof und dem geistlichen Gericht gesprochen werden könne. Die Einleitung des Verfahrens sei aber ein Recht des weltlichen Richters; dieser könne, indem er den Geistlichen dem geistlichen Gericht überliefert, die Bestrafung nach geistlichem Recht fordern. Die „gemischten Gerichte“ dürften durch *Sohm* beseitigt sein. Im übrigen wird aber m. E. seine Ansicht durch den Nachweis widerlegt, dass selbst die Bischöfe in merowingischer Zeit nicht von der Strafgewalt des Staats befreit waren. Siehe auch weiter unten die Stellen aus der Lex Rom. Curiensis. Mit Recht bemerkt auch *Waitz*, II, 488, gegen *Sohm*, dass das Concil von Paris weniger fordert, als der König nach *Sohms* Erklärung zu-

der weltlichen Gerichte über Geistliche ist in dieser Bestimmung des Gesetzes nicht mehr die Rede. Dass dieselbe bedingungslos und ungeschmälert bestehen bleiben solle, hatte der König schon erklärt. Aber, fügt er hinzu, die Kirche soll auch einen im weltlichen Gericht überführten Verbrecher nicht ohne kirchliche Strafe lassen. Er fordert die Bischöfe auf, der weltlichen Strafe die kirchliche Disciplinarstrafe folgen zu lassen. Hierdurch wird dem weltlichen Recht kein Eintrag gethan, die Competenz des weltlichen Richters nicht beschränkt. Wie über den Bischof, nachdem er von der Synode zur Absetzung verurtheilt worden, von dem Hofgericht die weltliche Strafe verhängt

---

gestehen würde. Und zwar nicht nur das Concil von Paris, sondern auch das zehn Jahre später gehaltene Concil von Reims, das ebenfalls nur verlangt, dass der Richter nicht absque conscientia et permissu des Bischofs vorgehe. *Waitz* selbst will zu convicti fuerint aus dem vorhergehenden manifesti ergänzen. Werde der Geistliche bei einem Verbrechen auf handhafter That ergriffen, so habe der Graf die Sache dem Bischof zu übergeben, der mit dem discutere und examinare zugleich die Strafe zu verhängen habe. Werde er nicht auf handhafter That erfasst, dann könne der Graf ohne weiteres einschreiten. Der Bischof habe aber wahrscheinlich auch dann das Urtheil zu sprechen gehabt. Indessen wird diese Auslegung ebenfalls von dem von *Waitz* gegen *Sohm* erhobenen Einwand getroffen, dass durch das Gesetz mehr gewährt würde, als die Kirche selbst verlangt hat. In dem Kapitel ist aber auch nirgends davon die Rede, dass der Bischof über den Geistlichen eine Strafe zu verhängen habe. Vorsichtiger übersetzt *Dove* (S. 649): „Kleriker, die eines Verbrechens überführt werden (im Vorverfahren, das nach ihrer Verhaftung stattfindet), sollen (nachdem sie nach vorläufiger Feststellung des Thatbestandes dem geistlichen Richter überliefert sind) nach der Vorschrift der Canones richterlich überwältigt und von den geistlichen Oberen verhört werden.“ Ob aber in merowingischer Zeit die Geistlichen von den Bischöfen auch abgeurtheilt und die geistlichen Strafen an Stelle der weltlichen getreten seien, entscheidet *Dove* nicht, während er für die karolingische Zeit annimmt, dass damals die Urtheilsfällung in Strafsachen der Geistlichen Sache der Kirche war.

werden konnte, so wurde der Geistliche nicht dadurch der weltlichen Strafgewalt entzogen, dass der König die Bischöfe ermahnt, gegen einen verbrecherischen Geistlichen auch im Disciplinarwege vorzugehen.[1])

Geistliche im weltlichen Gericht verurtheilt.

In der That lässt sich denn auch trotz der spärlichen Nachrichten, die uns aus dem 7. Jahrhundert überkommen sind, nachweisen, dass auch nach dem Edikt von 614 die Geistlichen dem weltlichen Strafgericht unterworfen waren und dass über sie weltliche Strafen verhängt wurden. Um das Jahr 650 beklagte sich das Concil von Châlon, dass die weltlichen Richter gegen das Gebot der Religion und der Canones — nicht gegen das Gesetz — Geistliche und Aebte zwingen, ihrem Gericht sich zu stellen.[2]) Von dem Mönch Columbus von Lérins und dem Abte Otmar von S. Gallen wird ausdrücklich erzählt, dass sie vor das weltliche Gericht gestellt und dort der eine zum Tode, der andere zu lebenslänglichem Gefängniss statt des Todes verurtheilt wurden.[3]) Der Grundsatz, dass die Geistlichen

---

[1]) Hierzu stimmt auch c. 6 des Concils von Reims. Nachdem dem weltlichen Richter verboten worden, „absque conscientia et permissu episcopi“ einen Geistlichen zu strafen (siehe S. 526, Note 2), fährt die Stelle fort: „episcopus tamen de reputatis conditionibus clericorum negligentias emendare non tardet.“

[2]) c. 11. „... etiam et clericos vel abbates ... invitos atque districtos ante se faciant exhiberi, quod omnimodis nec religioni convenit nec canonum permittit auctoritas.“

[3]) Vit. Aigulfi (Verfasser ist der im 9. Jahrhundert lebende Mönch Adrevald von Fleury, der aber nach zuverlässigen Quellen arbeitete und jedenfalls in diesem Punkte vollen Glauben verdient), c. 27: „Jussu enim regali perquisitus (675), inventus est et in vincula conjectus atque judicio Francorum poenarum ferocitate usque ad mortem vexatus.“ Die Mönche, unter denen sich jedenfalls mehrere Geistliche befanden, hatten sich gegen den Abt empört, sie fürchten aber (c. 12) „ne regis severitas in eos animadverteret“ (*Mabillon*, Acta, II, 631, 635). — Vit. Otmari, c. 4 (Mittheilungen zur vaterländischen Geschichte von St. Gallen, XII, 100 sqq.): Die Mönche erhoben eine

dem weltlichen Gericht in Strafsachen unterstehen, galt noch zu Karls des Grossen Zeit und erst unter seinen Nachfolgern gelang es der Kirche, ihren inzwischen gestiegnen Ansprüchen zum Theil wenigstens gesetzliche Anerkennung zu erringen. Zu Karls des Grossen Zeiten bestimmte Karls Sohn Pippin auf einem italienischen Reichstag, dass ein meineidiger Geistlicher den doppelten Königsbann als Strafe zu zahlen habe, dann aber von dem Bischof nach Massgabe der Canones zu verurtheilen sei, d. h. zur Absetzung vom Amte.[1]) Als im Jahre 781 die Mönche des Klosters S. Vincenz am Vulturno ihren Abt bei Karl dem Grossen wegen Hochverraths verklagten, übertrug Karl zwar die Untersuchung gegen den Abt dem Papst Hadrian, behielt sich aber den Urtheilsspruch vor, und obgleich der Papst erklärt hatte, dass der Abt unschuldig sei, ward dieser doch von dem König verurtheilt.[2]) Im Jahre 802 lud Karl den Abt Alcuin von

Anklage wegen Nothzucht gegen ihren Abt; „virum dei vinculis injectum in vim reduci fecerunt...“ c. 5, „in medio concilii collocatur et in ejus accusationem Lampertus falsitatis minister coram omnibus praesentatur... concilio autem iniquo terminato Otmarum apud villam Potamum palatio inclusus est“ bis zu seinem Tode. Schon *Meyer von Knonau* hat (a. a. O., S. 101) mit Recht bemerkt, dass unter dem concilium nicht das geistliche, sondern das Volksgericht des Grafen im Thurgau zu verstehen sei.

[1]) Mon. Leg., I, 193. Cap. Langob., c. 12 (vgl. *Boretius*, Capitularien, S. 137, 181). „...ut si sacerdos vel clericus fuerit, dupliciter bannum persolvat, sicut supra decrevimus, et postea secundum canones judicetur.“ — Vgl. Cap. Aquisqu, 809, c. 10 (Mon. Leg., I, 156): „ut presbiter qui sanctam chrismam donaverit ad judicium subvertendum, postquam de gradu suo expoliatus fuerit, manum amittat.“

[2]) Codex Carolinus, Ep. 68. Der Papst berichtet dem König, er habe seinem Befehle gemäss die Sache untersucht und die Anklage als nichtig erfunden (ad nostrum judicium canonice simulque regulariter... discuti atque examinari vestra direxit praecelsa regalis excellentia. *Jaffé*, Bibl. rer. Germ. IV, 212). In dem folgenden Brief bittet der Papst um Begnadigung des Abtes „qui insons apud vos accusatus est, immo et per vestram prefulgidam jussionem exinde

S. Martin zu Tours und die dortigen Canonici, welche sich der Gewaltthätigkeit und des Widerstands gegen einen kaiserlichen Missus schuldig gemacht hatten, vor das Hofgericht, um sich daselbst zu verantworten.[1])

Auch die im Anfange des 9. Jahrhunderts verfasste Bearbeitung der Lex Romana Visigothorum, die mit grosser Wahrscheinlichkeit dem Bisthum Chur zugeschrieben werden kann, erklärt mehrfach ausdrücklich, dass über die Verbrechen der Geistlichen im weltlichen Gericht nicht nur verhandelt, sondern auch das Urtheil gesprochen werde.[2])

---

ablatus est" (Ep. 69, p. 217). Auch der Schluss der Ep. 68 zeigt, dass der Papst nicht ein Urtheil zu fällen, sondern nur die Untersuchung zu führen hatte. Dies übersieht *Sohm*, S. 261.

[1]) Monum. Alcuiniana (*Jaffe*, Bibl. rer. Germ., VI, 651), Ep. 182. Die Mönche von S. Martin hatten einen wegen Verbrechen verurtheilten Geistlichen zu befreien gesucht. Der Geistliche war von dem Bischof Theodulf von Orléans verurtheilt worden, der als kaiserlicher Missus Gericht gehalten hatte. Von der geistlichen Gerichtsbarkeit des letztern kann dabei nicht die Rede sein, da der Geistliche, wie der Kaiser sagt, „in conspectu populi civitatis suae judicatus est." Derselbe hatte von dem Urtheil des Missus an den Kaiser Berufung eingelegt. Dieselbe wurde aber vom Kaiser als unzulässig zurückgewiesen, die reclamatio an den Kaiser könne nur vor gefälltem Urtheil erfolgen. Alcuin hatte sich auf den Apostel Paulus berufen, der an den Kaiser appellirt habe. „Quod nequaquam praesenti negotio convenit. Paulus enim apostolus a Judaeis accusatus, sed non judicatus, Caesarem et appellavit et adire permissus est. Hic vero infamis clericus et accusatus et judicatus."

[2]) Lex. Rom. Cur., c. 3, Cod. Theod., XVI, 1: „Omnes causas privatas hoc est minores, qui inter clericus aguntur apud episcopum cum aliis presbiteris judicuntur. Nam si criminales causas clerici commiserint, ante provinciales judices finiantur." Der eigentliche Text wie die Interpretatio unterscheiden nicht causae privatae und criminales, sondern negotia ecclesiastica und actiones criminales. — c. 1, Cod. Theod., XVI, 5: „Omnes causas criminales ante publicus judices finiantur." Das römische Recht weist alle weltlichen Rechtsstreitigkeiten (ceteras causas) dem weltlichen Richter zu. Gerade die von der Lex Rom. Curiensis vorgenommene Aenderung, die in beiden

Da die Annahme, die Geistlichkeit habe die ihr im Anfange des 7. Jahrhunderts verliehene Befreiung von der weltlichen Strafgerichtsbarkeit später wieder aufgegeben oder sie sei ihr entzogen worden, jeder Begründung entbehren würde, so wird für das Edikt Chlothars II. von 614 keine andere Auslegung zulässig sein, als die eben gegebene.[1])

Stellen gleichmässig die bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten der Geistlichen dem weltlichen Gericht entziehen will, dessen Competenz in Bezug auf die Verbrechen der Geistlichen aber anerkennt, ist für das im Anfang des 9. Jahrhunderts geltende Recht beweisend. Anderer Ansicht *Sohm*, S. 266. Wenn letzterer (S. 260 fg.) in Lex Baj., I, 12, ein offizielles Zeugniss weltlichen Rechts für seine Ansicht erblickt, so dürfte dies auf einem Missverständniss beruhen. Die Stelle sagt zwar: „de ceteris causis presbyteris, diaconis vel clericis ab episcopis secundum illorum canones judicentur.“ Aber es sind hier nicht weltliche Strafsachen gemeint, sondern kirchliche Disciplinarsachen, da c. 12 das kirchliche Verbot des Zusammenlebens der Geistlichen mit fremden Frauen enthält und zum Schlusse erklärt: über derartige wie über alle übrigen (kirchlichen) Vergehungen der Geistlichen haben die Bischöfe gemäss den canones zu urtheilen. — Einen Beleg, dass noch um die Mitte des 9. Jahrhunderts die Geistlichen wegen Verbrechen von den weltlichen Gerichten gestraft wurden, bietet das Cartulaire de Redon (publié par *A. de Courson*, Paris 1863), p. 157, n. 202. Ein Kleriker, der auf einen Priester einen Mordversuch gemacht hat, wird zum Verlust der rechten Hand verurtheilt.

[1]) In der S. 530, Note 1 angeführten Stelle eines Cap. Langob. wird in ganz analoger Weise zunächst dem Geistlichen eine weltliche Strafe angedroht, dann aber die Kirche aufgefordert, nach Massgabe der Canones mit ihm zu verfahren. — Trotzdem soll nicht behauptet werden, dass die im Texte gegebene Auslegung der schwierigen Stelle mit zwingenden Gründen erwiesen sei. Die Möglichkeit, dass die Untersuchung gegen verbrecherische Geistliche in die Hand der Bischöfe gelegt worden ist, muss zugegeben werden, wenngleich in dem ersten Theil des Satzes: „qui vero convicti fuerint de crimine capitali“ doch von der Ueberführung, also dem geführten Beweis schon die Rede ist. Ein Vorverfahren, wie es *Sohm* und *Dove* annehmen, hat nicht die „Ueberführung“ des Verbrechers zur Aufgabe. Endlich ist zu berücksichtigen, dass nach dem fränkischen Prozessverfahren das Endurtheil vor dem Beweisverfahren ge-

Privilegien der Geistlichen.

Von den Privilegien, welche das römische Recht den Geistlichen im gerichtlichen Verfahren zugestanden hatte, war das eine — die Freiheit der Bischöfe von dem Zeugnisszwang — schon von den Westgothen aufgehoben worden, da die betreffende gesetzliche Bestimmung in die Lex Rom. Visigothorum nicht aufgenommen worden war. (Vgl. Bd. I, 309). Die Befreiung der Bischöfe und Priester von der Folter war zwar in dem westgothischen Gesetzbuch anerkannt worden [1], aber aus den von Gregor von Tours erzählten Fällen ergibt sich, dass von den fränkischen Gerichten dieses Privileg nicht anerkannt wurde.[2])

Vertretungsprivileg.

Ein drittes, den Bischöfen und Priestern von dem römischen Recht gewährtes Privileg blieb dagegen im fränkischen Reich nicht nur erhalten, sondern wurde auch weiter ausgedehnt. Valentinian III. hatte ihnen die Befugniss gegeben, sich im Strafverfahren bei einzelnen Klagen vertreten zu lassen.[3]) Schon das burgundische Römerrecht hatte dieses Vertretungsprivileg auf alle Strafsachen ausgedehnt[4]) und, wenn die Lex Rom. der Westgothen auch

---

sprochen und vorher bestimmt wird, was zu geschehen hat, wenn der Beweis gelingt oder misslingt (vgl. *Brunner*, Zeugn., S. 6 fg.; *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 127 fg.). Dass auch im Verfahren gegen Geistliche das germanische, nicht das römische Prozessrecht zur Anwendung kam, zeigt Lex Rib., 59, 5. — Das Urtheil über die verbrecherischen Geistlichen wurde aber jedenfalls von dem weltlichen Gericht gefällt.

[1]) Lex Rom. Visig., c. 5, Cod. Theod., XI, 14. Vgl. I, 309. — Die Bestimmung ist in die im fränkischen Reich entstandenen Auszüge, auch in die Lex Rom. Cur. übergegangen.

[2]) *Gregor. Tur.*, V, c. 37, 50; VI, c. 37; VII, c. 30. Vgl. *Sohm*, S. 255. Derselbe nimmt an (S. 265), das Edikt Chlothars habe die Priester von der Folter befreit und will darauf die Bestimmung der Lex Rom. Cur. zurückführen.

[3]) Siehe I, 309.

[4]) Lex Rom. Burg., tit. XI. „Criminales actiones nullatenus posse mandari, nisi ab episcopis aut presbiteris“ (Mon. Leg., III, 604).

die Beschränkung des römischen Rechts auf einzelne Klagen aufrecht erhalten hatte, so scheint es doch, dass seit dem 8. Jahrhundert den Bischöfen und Priestern die Befugniss zugestanden wurde, sich in allen Strafsachen vertreten zu lassen.[1])

Die Kirche suchte schon frühe darauf hinzuwirken, dass Geistliche überhaupt nicht persönlich vor Gericht auftreten. Wie sie im 6. Jahrhundert die Priester und Diakonen angewiesen hatte, Klagen vor dem weltlichen Richter durch einen Laien anbringen zu lassen[2]), so schrieb sie in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts den Bischöfen vor, nicht mehr selbst vor Gericht zu erscheinen, sondern zur Führung ihrer Sache einen Prozessvertreter, der jetzt den Namen advocatus führt, zu bestellen.[3])

Seit dieser Zeit werden mehrfach die Advokati als die Vertreter der Bischöfe oder bischöflichen Kirchen erwähnt. Schon beginnt es Sitte zu werden, dass hochgestellte Laien, wie Grafen und königliche Bedienstete die Vertretung der Kirchen vor Gericht übernehmen.[4])

---

[1]) Vgl. Lex Rom. Visig. Valent. III., Nov. tit. 12. — Von den Auszügen geben die Lex Rom. Curiensis und die Epitome monachi (letztere aus dem 8. Jahrhundert stammend. Siehe *Haenel*, Praef., p. XXIX) das Privileg in der auf alle Strafsachen sich beziehenden Erweiterung.

[2]) Concil von Auxerre, c. 41.

[3]) Concil von S. Jean de Losne (670—673), c. 3: „. . . ut nullus episcopus causas perferat nisi per advocatum, ne dum causarum tumultus nititur exercere, a fomite iracundiae semel ipsum videatur erigere.“ — Die Bestellung des Vogts für die bischöfliche Kirche oder das Kloster bedurfte in merowingischer Zeit nicht, wie später in karolingischer, der königlichen Genehmigung. Anderer Ansicht *Sohm*, S. 226.

[4]) Die advocati kommen in späterer merowingischer Zeit nicht so vereinzelt vor, wie dies *Waitz*, II, 361; *Sohm*, S. 226; *Bethmann-Hollweg*, II, 40; *Walter*, Rechtsgeschichte, I, § 110, annehmen. Advo-

VI. Einwirkung der Geistlichen auf die Rechtspflege.

Betheiligung der Geistlichen an den gerichtlichen Verhandlungen.

Hatte der fränkische Staat der Kirche weder eine Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten noch eine Strafgewalt über Geistliche überlassen, so konnten dagegen Bischof und Klerus in der weltlichen Gerichtsversammlung, nicht als geistliche Richter und als geistliche Urtheiler, sondern kraft weltlichen Rechts erscheinen. Wie jeder Freie konnten der Bischof und der Geistliche, der Abt und der Mönch als Gerichtsbeisitzer und Urtheilsfinder an der weltlichen Rechtspflege sich betheiligen.[1]) Nur in einigen Fällen hat das weltliche Recht ausdrücklich bestimmt, dass zu den gerichtlichen Verhandlungen der Bischof oder sein Vertreter hinzugezogen werde, so in Sachen der Freigelassnen und bei Streitigkeiten der Hintersassen der Kirche mit andern, der Grundherrschaft nicht unterworfnen Personen.[2]) War der Bischof selbst im Gericht anwesend, so wurde ihm der Ehrenvorsitz neben dem Grafen eingeräumt,

Ehrenvorsitz der Bischöfe.

---

cati für die bischöfliche Kirche oder das Kloster werden erwähnt in Marculf, I, 36 (*de Rozière*, n. 393); in den Urkunden Karl Martells von 726 (*Pertz*, Dipl., p. 100), Pippins von 747 und 750 (p. 104, 107). Nach einer Urkunde Childeberts III. von 695 war ein königlicher ministerialis Prozessvertreter des Klosters S. Denis (p. 60); nach der angeführten Urkunde von 726 war ein Graf advocatus des Bischofs Willibrord. — In den Auszügen aus der Lex Rom. Visig. wird der Ausdruck procurator durch advocatus ersetzt (Epit. mon. und Lex Rom. Cur. Nov. Valent. III., tit. 12). — Im 7. Jahrhundert hat advocatus aber auch noch die allgemeinere Bedeutung: Beschützer. Der Bischof nennt sich selbst advocatus seiner Kirche (Testament des Bischofs Desiderius von Cahors von 653. *Labbé*, Nov. Bibl., I, 711).

[1]) Vgl. hierüber wie über das Folgende *Sohm* (S. 221 fg.; Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 340), auf dessen scharfsinnige, die Untersuchung abschliessende Darstellung verwiesen werden kann.

[2]) *Sohm*, S. 222; Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 349; *Waitz*, II, 686. Siehe oben S. 238 und weiter unten Kap. VII.

wie ein solcher auch sonst angesehnen Männern zugestanden wurde.[1])

Die sehr verbreitete Sitte der Bischöfe, an dem weltlichen Gerichtsverfahren sich zu betheiligen[2]), gab ihnen Gelegenheit, gegen Ungerechtigkeit und Beugung des Rechts durch den Grafen und das Gericht ihre mahnende Stimme zu erheben und gemäss ihrer kirchlichen Pflicht über ungerechte Richter kirchliche Strafen zu verhängen. Nur zur Ausübung dieser ihrer kirchlichen Pflicht forderte König Chlothar die Bischöfe auf, wenn er ihnen einschärft, gegen Richter, die das Recht verletzen, in seiner Abwesenheit einzuschreiten, damit der Richter von selbst seine Ungerechtigkeit wieder bessere.[3])

Asylrecht der Kirchen.

In die Rechtspflege und in den Vollzug der Strafgewalt einzugreifen, bot dagegen das Asylrecht der Kirche eine Handhabe dar. Die durch das römische Recht in Bezug hierauf der Kirche zugesprochnen Befugnisse waren von der weströmischen und burgundischen Lex Romana anerkannt und dem fränkischen Reich überliefert worden.[4])

---

[1]) *Sohm*, a. a. O. — *Ficker*, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, I, 218. Des letztern Bemerkung (III, 403): „Denen, welchen ehrenthaltbar der Vorsitz zugestanden wurde, wurde auch ehrenthaltbar die Theilnahme an den richterlichen Handlungen gestattet“, findet auch auf den Ehrenvorsitz des Bischofs im gräflichen Gericht Anwendung. Vit. Eligii, c. 61 (p. 119). Zwischen Vater und Sohn wird „in publicum coram duce atque episcopo“ eine Klage wegen Diebstahl verhandelt. „Episcopus cum duce accepto consilio... judicio eos committunt beatissimo confessori.“ Der Wortlaut deutet darauf hin, dass der Bischof hier nicht blos an der Findung des Urtheils betheiligt gewesen ist.

[2]) Die Kirche verbot übrigens den Geistlichen dem Gericht in peinlichen Sachen beizuwohnen. II. Concil von Mâcon, c. 19; Concil von Auxerre, c. 33, 34. Siehe oben S. 314.

[3]) Siehe oben S. 269.

[4]) Lex Rom. Visigoth., c. 1, Cod. Theod., IX, 35; Lex Rom. Burg., II, c. 3—6; IV, c. 2 (Mon. Leg., III, 597, 598). — Vgl. I, 320 fg.

Die Kirche suchte sofort das Asylrecht mit dem germanischen Rechtssystem in Uebereinstimmung zu setzen und dadurch die Wirksamkeit ihrer Befugnisse zu erweitern. Da nach dem germanischen Recht der Verletzte selbst oder die Verwandten des Erschlagnen an dem Uebelthäter Rache nehmen konnten, wenn sie nicht die Busse oder das Wergeld für den Erschlagnen fordern und sich damit begnügen wollten, so bestimmte das I. Concil von Orléans, dass ein in die Kirche geflohener Verbrecher nur dann ausgeliefert werde, wenn der Verletzte oder seine Verwandten vorher geschworen haben, auf die Rache zu verzichten und sich mit der Busse zufrieden zu geben.[1]) Will der Verletzte den Eid nicht schwören und fürchtet der Verbrecher auch in der Kirche gegen die Rache keinen genügenden Schutz zu haben, so kann ihm der Geistliche die Flucht gestatten, ohne dafür von dem verfolgenden Rächer verantwortlich gemacht werden zu können.[2]) Sklaven, die in die Kirche geflohen, sollen nur ausgeliefert werden, wenn der Herr eidlich denselben Straflosigkeit zugesagt hatte.[3]) Verletzung des Asylrechts sowie Verletzung des geschwornen

---

[1]) c. 1. — Schon in Lex Rom. Burg., II, c. 5, ist ein analoger Grundsatz auf den Römer, der einen Römer erschlagen, zur Anwendung gebracht. Da das römische Recht ein Wergeld nicht kenne, so soll der Mörder als Sklave nebst der Hälfte seines Vermögens den Erben des Erschlagenen zugesprochen werden, die andere Hälfte des Vermögens den Erben des Mörders zufallen. Das Leben des in die Kirche Geflohenen soll geschont werden.

[2]) „Quod si is, cui reus est, noluerit sibi intentione faciente componi et ipse reus de ecclesia actus timore discesserit, ab ecclesiae clericis non quaeratur.“ Die Stelle ist von *Hefele*, II, 661, missverstanden worden.

[3]) I. Concil von Orléans, c. 3; Concil von Epao, c. 39 (siehe jedoch I, 575); IV. Concil von Orléans, c. 24; V. Concil von Orléans, c. 22. — Das letztere Concil fügt hinzu, ein heidnischer oder ketzerischer Herr habe den Eid durch Christen an seiner Statt leisten zu lassen, „quia ipsi possunt servare quod sacrum est.“

Eides waren mit Kirchenbann bedroht. Wer, ohne das Asyl der Kirche zu beachten, den Verfolgten gewaltsam herausgezogen hatte, soll so lange im Kirchenbann bleiben, bis er ihn zurückgegeben hat.[1])

Obgleich die Concilien nicht ermüdeten, diese Vorschriften zum Schutze des Asylrechts zu wiederholen[2]), so scheiterte doch die Macht der Kirche nur allzuhäufig an dem unbändigen und gewaltthätigen Sinne einer barbarischen Zeit. Wenn es auch nicht an Beispielen fehlt, in welchen die Kirchenthüre dem Verfolgten Sicherheit gegen seine Verfolger gewährte[3]), so werden uns doch zahlreiche Fälle berichtet, in denen auch der geheiligte Raum der Kirche die Verfolgungswuth nicht zurückhalten konnte oder wo trotz des der Kirche geschwornen Eides der Verfolger an den ausgelieferten Schützlingen der Kirche seiner Rache freien Lauf liess.[4])

Weltliches Recht.

Das weltliche Recht erkannte das Asylrecht der Kirchen an. Auch der Verbrecher, der eine öffentliche Strafe verwirkt hatte, der Räuber durfte nicht aus der Kirche und dem Vorhof derselben gezogen werden. War der Vorhof nicht abgeschlossen, so sollte ein Raum im Umfang eines halben Morgens rings um die Kirche herum als Vorhof gelten.[5]) Ein Sklave, der in das Asyl geflohen, soll dem Herrn, wenn derselbe Verzeihung zu gewähren verspricht,

---

[1]) IV. Concil von Orléans, c. 21.

[2]) II. Concil von Mâcon, c. 8; Concil incerti loci, c. 9; von Reims, c. 7; von Clichy, c. 9. Nach den an letzter Stelle angeführten canones soll der Missethäter, der in der Kirche Rettung seines Lebens gefunden hat, die Kirche nicht verlassen, ohne ein Versprechen kirchlicher Busse abgelegt zu haben.

[3]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 13; V, c. 2, 3, 14, 50; IX, c. 3, 38.

[4]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 13, 18; V, c. 3; VI, c. 12; VII, c. 22, 29. De Gloria Confess., c. 67. Vgl. *Löbell*, S. 264 fg. — Ueber die häufigen Verletzungen des Asylrechts klagt das II. Concil von Mâcon, c. 8.

[5]) Decretio Chlotharii, c. 14 (Lex Sal., ed. *Behrend*, p. 103).

herausgegeben werden. Wenn aber der Geistliche den Sklaven nicht herausgibt, sondern ihm die Flucht ermöglicht, dann ist er verpflichtet, dem Herrn den Preis des Sklaven zu entrichten; doch soll das Geld zurückgegeben werden, wenn späterhin der Sklave gefangen wird.[1])

Sowenig wie durch die Flucht des Sklaven in den gefreiten Bezirk des Asyls der Herr das Eigenthumsrecht an dem Sklaven verlor, sowenig wurde dadurch der Verbrecher straflos. In dem Asylrecht lag nur das Verbot, den Flüchtling mit Gewalt oder durch Betrug aus dem Asyle zu entfernen. Bei einzelnen Verbrechen, wie bei der Entführung, ward durch Gesetz der Bischof verpflichtet, die Verbrecher auszuliefern; doch soll dann über sie nicht die gesetzliche Strafe der Entführung, die Todesstrafe, verhängt werden, sondern statt des Todes soll sie die Strafe der Verbannung treffen.[2])

[1]) c. 15. — Ueber den entweder an den Schluss dieses Kapitels oder an den Anfang des folgenden gehörenden Satz: „de fiscalibus et omnium domibus censuimus“ siehe *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 189 und *Boretius* bei *Behrend*, S. 104. Doch ist keine der bisherigen Auslegungen befriedigend, eine zutreffende Erklärung des Satzes noch nicht gefunden. — Ganz ähnliche Bestimmungen wie das Gesetz Chlothars enthält die Lex Alam. Hloth., III, c. 1, 2 (Mon. Leg. III, 47). Doch fügt dieselbe hinzu, „(dominus) donet legitimo wadio, ut illa culpa ille servus cessa habeat.“ Entflieht der Sklave aus der Kirche, so hat der Priester der Kirche ohne Verzug nach ihm zu fahnden und, kann er ihn nicht ereilen, Ersatz zu leisten. Nach tit. IV hat derjenige, der das Asylrecht verletzt, der Kirche eine Busse von 18 sol. zu zahlen; ausserdem noch die Bannbusse von 60 sol. für Verletzung des königlichen Gesetzes.

[2]) Decretio Childeberti II. von 596, c. 4 (Mon. Leg., I, 12). Schon das I. Concil von Orléans, c. 2, enthält Bestimmungen über Entführer, welche in eine Kirche geflüchtet sind. Die Entführte soll sofort befreit und, auch wenn sie zu der Entführung vorher oder nachher ihre Einwilligung gegeben hat, dem Vater zurückgegeben werden, der ihr jedoch Verzeihung zu gewähren hat. Der Entführer soll zwar vor der Todesstrafe und der Rache sicher sein, aber der Sklaverei verfallen, wenn er sich durch Zahlung seines Wergelds an die Entführte oder ihren Muntwalt nicht löst.

Kapitel VI.

Die Ehe.

Erst seit dem 6. Jahrhundert wandten die Concilien der Ehe und den daraus entspringenden sittlichen Verhältnissen eine grössere Aufmerksamkeit zu und machten die Durchführung der von der Kirche aufgestellten Forderungen in Bezug auf den Abschluss der Ehe und das eheliche Leben zu ihrer Aufgabe.

So eifrig sich die christliche Literatur seit dem 3. Jahrhundert in die Fragen über das Wesen und die Bedeutung der Ehe vertiefte, vornehmlich aber die sittliche Werthschätzung der Ehe im Verhältniss zur Ehelosigkeit erörterte und so heftig der darüber entsponnene Kampf der Geister geführt wurde, so ist es doch eine auffallende Thatsache, dass die Concilien nur selten sich veranlasst sahen, über die Pflichten der Christen in Bezug auf die Ehe Vorschriften zu ertheilen. Und doch hatte die christliche Sittenlehre der Ehe eine neue Grundlage zu geben gesucht, indem sie den Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe im Gegensatz zu dem geltenden Rechte verkündete.

In den ersten Jahrhunderten mag es der Kirche möglich gewesen sein, in den kleinen Kreisen der jungen Christengemeinden dem strengen Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe Anerkennung zu verschaffen. Nachdem

die Kirche aber in den Schutz des Staates getreten war und bald weitaus die Mehrzahl aller Angehörigen des römischen Reichs zu ihren Gläubigen zählte, musste der Gegensatz zwischen der Lehre der Kirche und den Sitten und dem Recht der Welt scharf hervortreten. Die Kirche wagte es nicht, mit voller Entschiedenheit und allgemein die Forderung aufzustellen, dass nur wegen Ehebruchs die Scheidung des ehelichen Zusammenlebens, dass niemals aber die Wiederverheirathung eines geschiednen Gatten erfolgen könne, solange der andere Gatte noch am Leben sich befände. Sie konnte die Rechtsüberzeugung des Volks, die in der weltlichen Gesetzgebung ihren Ausdruck gefunden hatte, nicht besiegen und musste, gegenüber dem freien Scheidungsrecht, wie es nach römischem und mosaischem Rechte zulässig war, darauf verzichten, die Unauflöslichkeit der Ehe mittels kirchlicher Disciplinarmittel praktisch zu verwirklichen.

Auch in Bezug auf die andern Seiten der ehelichen Verhältnisse, in Bezug auf Hindernisse der Eingehung der Ehe, auf Form der Eheschliessung, Pflichten und Rechte der Ehegatten stellte die Kirche in römischer Zeit kein in sich zusammenhängendes System von kirchlichen Normen auf. Sie begnügte sich einzelne Vorschriften zu geben, welche nicht das weltliche Recht aufheben, sondern nur ergänzen wollen. Die Kirche gebot nichts, was das weltliche Recht verbot, und verbot nichts, was das weltliche Recht gebot; sondern sie stellte nur Vorschriften auf, welche der Einzelne ohne Verletzung des weltlichen Rechts beachten konnte. Die Nichtbeachtung der kirchlichen Normen zog keine rechtlichen Folgen nach sich. Die Kirche konnte nur diejenigen, welche innerhalb der von dem weltlichen Recht gezognen Schranken, aber gegen die Gebote der Kirche gehandelt hatten, mit kirchlichen Disciplinarstrafen bedrohen. Sie hatte weder die Macht noch den

Willen die Rechtsgiltigkeit solcher Handlungen zu bestreiten. Um die Anerkennung ihrer Normen zu erzwingen, wurde ihr weder die Gewalt des Staates zu Gebote gestellt, noch übte sie auf die Gestaltung des Rechts einen bedeutenden Einfluss aus.

Weit grössere Wichtigkeit für die Rechtsentwicklung erlangten die von der Kirche vertretnen Ansichten bezüglich des Ehewesens in den germanischen Reichen. Die Kirche trat mit grösserer Energie auf und es gelang ihr, wenn auch nur in allmählichem Fortschreiten, das weltliche Recht umzubilden, die Hilfe der Staatsgewalt zur Durchführung ihrer Vorschriften zu gewinnen, ja schliesslich die kirchlichen Vorschriften an die Stelle des weltlichen Rechts zu setzen.

I. Ehehindernisse.

Ehehinderniss der Verwandtschaft.

Was zunächst die Ehehindernisse betrifft, so ist schon in anderm Zusammenhang dargelegt worden, in wie weit die Aufnahme in den geistlichen Stand, die Ablegung eines Keuschheitsgelübdes durch Jungfrauen und Witwen, der Eintritt in ein Kloster als Ehehindernisse von der Kirche betrachtet und von dem Recht anerkannt wurden.[1] Unter den übrigen Ehehindernissen nimmt das der Verwandtschaft zunächst unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Im Anschluss hieran wird die Entwicklung der andern Ehehindernisse zur Darstellung kommen.

Römisches Recht. Blutsverwandtschaft.

Das Ehehinderniss der Blutsverwandtschaft bestand in dem ältern römischen Recht in ausgedehntem Masse, hatte jedoch in der Kaiserzeit mannigfache Beschränkungen erfahren, so dass, während die Ehe zwischen Ascendenten und Descendenten selbstredend durchaus verboten blieb, in der Seitenlinie die Ehe unter Verwandten in dem vierten

[1] Siehe oben I, 174, 350, 356; II, 317 fg., 402.

Grade und unter Verwandten des dritten Grades die Ehe zwischen Oheim und der Tochter des Bruders in Folge einer Ausnahmebestimmung erlaubt wurden. Indessen trat im 4. Jahrhundert eine Gegenströmung ein, welche das Ehehinderniss der Blutsverwandtschaft wieder ausdehnte. Zunächst wurde jene Ausnahme aufgehoben und von den Söhnen Constantins, den Kaisern Constantinus und Constans im Jahre 342 die Ehen zwischen Oheim und Nichte verboten.[1]) Theodosius der Grosse verbot die Ehen unter Verwandten des vierten Grades, unter Geschwisterkindern.[2]) Dies Verbot wurde zwar von Arcadius für den Orient aufgehoben, blieb aber im Occident bestehen und wurde durch die Constitution des Kaisers Honorius von 409 nur dadurh gemildert, dass von nun an auf Grund einer durch kaiserliches Rescript ertheilten Erlaubniss eine solche Ehe im einzelnen Fall gestattet werden konnte.[3])

Das Verhältniss der Schwägerschaft (Affinität) bildete nach dem ältern Rechte nur ein Hinderniss der Ehe zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern sowie zwischen Stiefeltern und Stiefkindern. Jedoch trat im 4. Jahrhundert eine Ausdehnung auch dieses Ehehindernisses ein. Durch Constantin II. wurde im Abendland im Jahre 355 die Ehen mit der Frau des Bruders, sowie mit der Schwester der Frau untersagt, dies Verbot im Jahre 384 auch auf den Orient ausgedehnt und dann mehrfach wiederholt.[4]) Schwägerschaft.

---

[1]) c. 1, Cod. Theod., III, 12. — Dass die in c. 17, Cod. Just., V, 4, aufgenommene Constitution des Diokletian und Maximian von 295 ursprünglich die Worte „fratris filia et ex ea nepte" nicht enthalten hat, diese Worte vielmehr eine spätere Interpolation sind, ergibt sich aus Collat. legg. Mos. et Rom., VI, 4, § 15.

[2]) Die Constitution ist nicht erhalten, wird aber erwähnt in c. 1, Cod. Theod., III, 10, und von Ambrosius in Ep. 60, c. 8, ad Paternum.

[3]) c. 1, Cod. Theod., III, 10.

[4]) c. 2, 3, 4, Cod. Theod., III, 12. — c. 5, Cod. Just., V, 5. — Bekanntlich galt nach römischem Recht auch die Adoptivverwandt-

Diese Richtung der weltlichen Gesetzgebung entsprach den in der Kirche herrschenden Anschauungen über den Werth und die Bedeutung der Ehe. Jede Erschwerung der Eheschliessung wurde von der Kirche mit günstigem Auge betrachtet und, wenn auch eigentlich kirchliche Gründe für die neuen, von den Kaisern gegebnen Eheverbote nicht anzuführen waren, so suchten doch die Kirchenväter sie mit allgemeinen Berufungen auf die Natur der Ehe zu rechtfertigen. Eine Bezugnahme auf das mosaische Recht war nur in Betreff der Ehe mit der Frau des verstorbnen Bruders möglich. Dieselbe war bei den Juden im allgemeinen verboten; wenn jedoch der Bruder ohne Kinder zu hinterlassen gestorben war, nicht nur gestattet, sondern sogar geboten (Leviratsehe). Da sich aber im Neuen Testamente ohne Beschränkung der Satz ausgesprochen fand: Es ist dir nicht erlaubt, das Weib deines Bruders zu haben (Ev. Marci, 6, 18) — allerdings in einem Zusammenhang, in welchem die Hinzufügung jener Ausnahme überflüssig gewesen wäre — so knüpfte die Kirche hieran an und bedrohte schon im Anfang des 4. Jahrhunderts die Ehen mit dem Bruder des Mannes so wie mit der Schwester der Frau mit kirchlichen Strafen.[1]) Dagegen

Mosaisches Recht.

schaft als Ehehinderniss, aber in der Seitenlinie nur für die Zeit der Dauer des Adoptivverhältnisses (L. 17, pr. § 1; L. 55, § 1, D. 23, 2). Vgl. *Laurin* im Archiv für katholisches Kirchenrecht, XIX, 197 fg. Auch wegen anderer Verhältnisse, die weder zur Blutsverwandtschaft noch zur Schwägerschaft gehören, konnte um des öffentlichen Anstands willen eine Ehe nicht geschlossen werden. So war die Ehe verboten mit der Witwe des Stiefsohns, mit der Stiefmutter der ehemaligen Frau, mit der Tochter der geschiedenen Frau aus einer andern Ehe, mit der Braut des Sohns oder Vaters, mit der Mutter der Braut (L. 12, § 3; L. 14, § 4; L. 13, D. 23, 2).

[1]) Concil von Elvira (306), c. 61; Concil von Neocäsarea (314—325), c. 2.

hatte das mosaische Recht die Ehe zwischen Geschwisterkindern erlaubt.[1]) Ambrosius wie Augustinus gestehen zu, dass solche Ehen nicht durch das Gesetz Gottes verboten seien, aber trotzdem seien sie zu verwerfen, denn „die Stimme der Natur“ spreche gegen sie.[2]) Auch sei es geboten die Zahl der Verwandten zu vermehren, nicht sie zu verringern. Letzteres aber geschehe durch eine Ehe unter Verwandten, während durch Ehen mit nicht verwandten Personen der Kreis der Verwandten erweitert werde.[3])

Römisches Concil.

Die Concilien haben, eben weil keine streng kirchlichen Gründe für die von den weltlichen Gesetzen aufgestellten neuen Verbote vorhanden waren, bis zum 6. Jahrhundert nur selten mit der Frage sich beschäftigt. Aus dem Abendlande ist nur anzuführen die unter Papst Siricius (384—398) gehaltene römische Synode, welche auf die von gallischen Bischöfen an sie gerichtete Fragen dahin Bescheid gab, dass die Ehe mit der Schwester der Frau, sowie die Ehe zwischen dem Neffen und der Frau des Oheims

---

[1]) Vgl. über die in Levit. XVIII, 6—18; Levit. XX, 11—21; Deuteronom. XXVII, 20—23, enthaltenen Bestimmungen über das Ehehinderniss der Verwandtschaft (ausser der ältern Schrift von *Michaelis*, Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis, welche die Heirathen in die nahe Freundschaft untersagen. Göttingen 1768) *Saalschütz*, Das mosaische Recht (1853), II, 764 fg.; *Duschack*, Das mosaisch-talmudische Eherecht (Wien 1864), S. 23 fg.

[2]) Ambrosius, Ep. 60, ad Paternum: „Quanta hujusmodi invenies non esse interdicta lege per Moysen edita, et tamen interdicta sunt quadam voce naturae.“ Augustinus, De civitate Dei, XV, c. 16: „sed etiam quia nescio quomodo inest humanae verecundiae quiddam naturale atque laudabile, ut cui debet causa propinquitatis reverendum honorem ab ea contineat. . . quia id nec divina prohibuit et nondum prohibuerat lex humana.“

[3]) Ambrosius und Augustinus, a. a. O.

mütterlicher Seits bei Strafe der Excommunication verboten seien.[1])

Das Eheverbot in den germanischen Reichen.

Um so mehr traten aber die Verbote der Ehe wegen naher Verwandtschaft in den in Gallien gegründeten germanischen Reichen in den Vordergrund der kirchlichen Interessen. Für die Römer waren zwar die bisherigen weltlichen Vorschriften in Geltung geblieben. Die bezüglichen Constitutionen hatten sämmtlich Aufnahme in der Lex Romana Visigoth. gefunden.[2]) Die Kirche betrachtete es jetzt als ihre Aufgabe, nicht nur die römischen Vorschriften unter den Römern aufrecht zu erhalten und die neubekehrten Germanen ihnen zu unterwerfen, sondern auch die Vorschriften selbst noch zu erweitern. Vornehmlich war es Bischof Avitus von Vienne und der unter seinem Einfluss stehende burgundische Episkopat, die im Anfang des 6. Jahrhunderts den Kampf selbst mit der königlichen Gewalt nicht scheuten, um mit kirchlichen Disciplinarmitteln die Eheverbote aufrecht zu erhalten. Das Verbot der Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau

---

[1]) Römisches Concil, c. 9, 11 (*Bruns*, II, 279 sqq.). Das Verbot der Ehe mit der Schwester der Frau gründet das Concil auf das mosaische Recht, Levit. XVIII, 18, worin aber nur die Ehe mit der Schwester der noch lebenden Frau untersagt wird. Das Concil verstümmelt jedoch die Stelle, lässt den Zusatz weg und sagt nur: „lex dicit: maledictus qui cum uxoris suae sorore dormierit.“ Ueber Levit. XVIII, 18, vgl. *H. W. Thiersch*, Das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft (1869), S. 32 fg.; *Saalschütz*, II, 783. Die Canones Apost., c. 19, hatten erklärt, dass derjenige, der zwei Schwestern oder die Tochter des Bruders geheirathet habe, nicht Kleriker werden könne.

[2]) Lex Rom. Visig., c. 1—4, Cod. Theod., III, 12. — Gaii Institut., IV, 1—7. — In der Lex Romana Burg., finden sich keine Bestimmungen, wohl aber zeigt sich in Lex Burg., tit. 36, über den ausserehelichen Incest (si quis cum parente sua vel uxoris suae sorore in adulterio fuerit deprehensus. — Mon. Leg., III, 547) unverkennbar kirchlicher Einfluss.

war auch bei den Römern nicht gegründet auf eine sittliche Ueberzeugung ihrer Unzulässigkeit. Es drohte, als die Staatsgewalt in germanische Hände übergegangen war, in Vergessenheit zu gerathen.

Avitus war es, der die strenge Beobachtung des Verbotes wieder durchsetzte. Der Bischof von Grenoble hatte sich um Rath an ihn gewendet, wie es gehalten werden solle mit einem Bürger (civis, also wohl einem Römer) von Grenoble, der seit 30 Jahren in der Ehe mit der Schwester seiner verstorbenen Frau lebte. Als Avitus ihm antwortete, unerbittlich müsse die Excommunication über die Ehegatten ausgesprochen werden, wenn sie die Ehe nicht auflösen, bat der Bischof ihn um die Fällung des Urtheils. Avitus bestand trotz der Bitten des Mannes auf der Lösung der Ehe, erliess aber aus Gnade die Strafe des Kirchenbannes und stellte es dem Manne anheim, freiwillig Bussübungen zu übernehmen.[1]) Wichtiger noch war es, dass auch einem der höchsten Reichsbeamten gegenüber und trotz des Schutzes, welchen König Sigismund ihm gewährte, die Kirche das Verbot aufrecht erhielt und die Auflösung der von ihm mit der Schwester seiner verstorbenen Frau geschlossenen Ehe erzwang.[2])

---

[1]) Avitus, Ep. 14, 15, 16 (p. 33 sqq.). „Nec sane promissio ejus fidelis putetur, cujus vita exstitit infidelis. Ipsis fidejussoribus emendatio secutura credatur, quibus intercedentibus prior culpa laxabitur. De cetero autem quod ad poenitentiam expectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur.“ *Binding* (I, 237) meint, der Mann habe Bürgen für die Erfüllung seines Versprechens stellen sollen. Der Sinn der nicht sehr klaren Stellen dürfte vielmehr der sein, dass ein Versprechen nicht genüge, die Ehe vielmehr förmlich gelöst werden müsse, so dass die bisherigen Ehegatten selbst (ipsis fidejussoribus) Bürgen für die Erfüllung seien.

[2]) Siehe I, 560 fg. Concil von Lyon von 517. Vit. Apollinaris, Valent. episcopi (*Boll.*, Acta Sanct., 5. Oct., III, 59). Die Namen zeigen, dass es sich um Römer handelt.

Ausdehnung des Eheverbots.

Aber Avitus begnügte sich hiermit nicht. War schon im fränkischen Reich auf dem I. Concil von Orléans, c. 18, die Ehe mit der Witwe des Bruders und mit der Schwester der Frau verboten und mit kirchlicher Strafe bedroht worden, so wurde nun auf dem grossen burgundischen Reichsconcil von Epao von 517, das unter dem Vorsitze des Avitus seine Beschlüsse fasste, eine ausführliche Vorschrift über das Ehehinderniss der Verwandtschaft gegeben und dasselbe auf eine bisher dem Rechte wie der Kirche unbekannte Weise ausgedehnt. Nicht nur wurde, wie dies schon im römischen Concil unter Siricius geschehen war, in Anschluss an das mosaische Recht die Ehe mit der Witwe des Oheims verboten, sondern auch die Ehe unter Geschwisterenkeln untersagt. Zwar sollen derartige Ehen, wenn sie früher geschlossen worden, nicht aufgelöst werden, aber in Zukunft soll der Abschluss verboten sein.[1])

Fränkische Concilien.

Hieran hielt die Kirche des fränkischen Reichs fest und in zahlreichen Concilienbeschlüssen wiederholte sie die Verbote und bedrohte die Verletzung mit Excommunication.[2]) Allerdings hatte die Kirche bei der Durchführung dieser Verbote mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Die Bevölkerung sträubte sich dagegen.[3]) Die Kirche berief sich gegenüber

[1]) Concil von Epao, c. 30. Es war damit das Eheverbot auf den 6. Grad der Verwandtschaft erstreckt.

[2]) II. Concil von Orléans, c. 10; Concil von Clermont, c. 12; III. Concil von Orléans, c. 10; IV. Concil von Orléans, c. 27; III. Concil von Paris, c. 11; II. Concil von Tours, c. 21; III. Concil von Lyon, c. 4; II. Concil von Mâcon, c. 18; Concil von Auxerre, c. 27—32; V. Concil von Paris, c. 14; Concil von Reims, c. 8; von Clichy, c. 10. — Diese Canones enthalten theils eine mehr oder weniger vollständige Aufzählung der verbotenen Verhältnisse, theils aber bestätigen sie nur die bisherigen Verbote.

[3]) *von Moy*, Geschichte des christlichen Eherechts, I, S. 360 fg., ist der Ansicht, die allmälige Erweiterung des Ehehindernisses der Verwandtschaft sei nicht lediglich von der Kirche ausgegangen, sondern

dem natürlichen Gefühl des Volkes auf die Autorität des göttlichen Gesetzes, auf die Vorschriften der Natur, auf die Erlasse des römischen Bischofs. Personen, denen der Mensch Verwandtenliebe schuldig sei, dürfe er nicht als „expugnator pudicitiae“ nahen.[1]) Indessen drang die Kirche nur langsam durch. Das III. Concil von Orléans von 538, c. 10, musste auf die neubekehrten Germanen und auf diejenigen, welche von den neuen Verboten noch keine Kenntniss hatten, Rücksicht nehmen. Ihre Ehe sollte, selbst wenn sie in verbotenen Graden abgeschlossen sei, nicht aufgelöst werden. In Zukunft aber sollten keine solchen Ehen mehr geschlossen werden.[2])

Die Androhung, selbst die Verhängung des Kirchenbannes übten nicht immer ihre Wirkungen aus. König Charibert, der die Schwester seiner Frau heirathete, fand sich auch durch die Excommunication, die Bischof Germanus von Paris über ihn und die Königin verhing, nicht veranlasst, die Ehe aufzulösen.[3]) In andern Fällen beugten sich dagegen auch die Könige dem geistlichen Einfluss.[4])

---

die Ursache liege in der Grundidee des deutschen Erbrechts, dass jede Familie eine geschlossene Rechtsgenossenschaft bilde, auf ein Gesammteigenthum gegründet, wo alle gleichzeitig lebenden Glieder ihren gemeinschaftlichen Herd finden. Abgesehen von der Unrichtigkeit der Voraussetzung, ergibt sich die Unrichtigkeit der Folgerung aus der Mühe, welche die Kirche hatte, ihre Verbote dem Volke aufzudrängen.

[1]) Concil von Clermont, c. 12. „... (ne) auctoritatem divinae legis ac jura naturae perruperit et cui caritatis ac pii affectus solatia exhibere debuerat, suorum hostis ac pudicitiae expugnator vim inferre tentaverit.“ — Das III. Concil von Paris, c. 4, beruft sich auf praecepta domini.

[2]) Das II. Concil von Tours, c. 21, klagt darüber, dass Viele, die in verbotener Ehe leben, sich mit Unkenntniss der Vorschriften zu entschuldigen suchen.

[3]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 26.

[4]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 9. König Chlothar I., der die Witwe des Enkels seines Bruders zur Frau genommen, löste auf Andringen der

Das weltliche Recht.

Gegen Ende des 6. Jahrhunderts gelang es der Kirche ihre Verbote der Ehen wegen Verwandtschaft in das fränkische Reichsrecht einzuführen und dadurch ihre strenge Durchführung auch bei den germanischen Stämmen zu ermöglichen. Wieweit die letztern früher schon das Ehehinderniss der Verwandtschaft kannten, muss dahin gestellt bleiben, da uns jede Nachricht hierüber fehlt, wenn auch als sicher angenommen werden darf, dass Ehen zwischen Ascendenten und Descendenten sowie zwischen Geschwistern ausgeschlossen waren. Weitere Verbote wurden in dem austrasischen Reichsgesetz König Childeberts II. von 596 festgesetzt. Darin wurden alle von der Kirche aufgestellten Ehehindernisse anerkannt, die Verletzungen derselben jedoch verschieden behandelt. Die schwersten Fälle wurden mit der Todesstrafe bedroht; in den andern solle zunächst der Bischof durch geistliche Mittel auf Lösung der Ehe hinzuwirken suchen. Wer aber den Bischof nicht hören wolle und excommunicirt werde, der solle aus der Umgebung des Königs verbannt sein, sein ganzes Vermögen soll an seine Verwandten fallen.[1]) Doch scheint die Todesstrafe

---

Bischöfe die Ehe wieder auf. Vgl. ferner V, c. 2, 14. — Gesta regum Francorum, c. 39 (*Bouquet*, II, 566): König Theuderich II. will seine Nichte heirathen; „cui dixit Brunechildis: Quomodo accipere poteris filiam fratris tui?“ — König Theudebert I. hatte bei Papst Vigilius angefragt, welche kirchliche Strafe auf der Ehe mit der Frau des Bruders stehe. Vigilius an Caesarius von Arles von 538 (*Jaffé*, n. 588; *Mansi*, IX, 9).

[1]) Childeberti II. decretio (Mon. Leg., I, 10), c. 2. Das Gesetz ist gefasst, „una cum leodis nostros; ...ut nullus incestum usum sibi societ conjugium; hoc est nec fratris sui uxorem nec uxoris suae sororem nec uxorem ex patruo aut parenti consanguinei patris. Si quis acceperit, mortis periculum incurrat.“ Indessen beruht diese Lesart nur auf Emendation von *Pertz*. Der Text der Handschriften ist corrumpirt. Die ältere Lesart, die auf Grund von drei Handschriften *Baluzius* (Capit. I, 17; ihm folgend *Pardessus*, Dipl., I, 171) gibt, lautet „nec uxorem patrui sui aut parentis consanguinei. Si quis

später aufgehoben worden zu sein. Die Bestimmung, dass die verbotenen Ehen nichtig sind, dass die weltlichen Strafen des Vermögensverlustes und der Unfähigkeit ein Amt zu bekleiden aber nur eintreten sollen, wenn die kirchlichen Ermahnungen erfolglos blieben, wurde auf alle Fälle einer incestuosen Ehe angewandt.[1]) Die Bischöfe und Pfarrer sollen jede Ehe dieser Art, die in der Diöcese, beziehentlich in dem Sprengel vorkomme, dem König oder dem Grafen zur Anzeige bringen, damit das eheliche Zusammenleben getrennt und das Vermögen für die Verwandten eingezogen werden könne. Ehe die Schuldigen öffentliche Busse gethan, sollen sie in keiner Weise, weder durch ihre Verwandten noch durch die Gnade des Königs wieder in den Besitz ihres Vermögens gelangen.

---

uxorem patris acceperit, mortis periculum incurrat.“ Darnach wäre die Todesstrafe nur für die Ehe mit der Stiefmutter angedroht. Für die übrigen Fälle hätten die weitern Bestimmungen, die über die praeteritae conjunctiones im folgenden gegeben werden, zur Anwendung zu kommen. Damit erledigt sich das Bedenken, das *Gengler* (Germanische Rechtsdenkmäler, S. 587) gegen die ältere Lesart ausspricht. Seine eigene Emendation ist wenig befriedigend.

[1]) Es muss dies aus c. 8 des Concils von Reims und c. 10 des Concils von Clichy geschlossen werden: „si quis infra praescriptum canonibus gradum incestuoso ordine cum his personis quibus a divinis regulis prohibetur se conjunxerit, nisi poenitentiam sequestratione testentur, communione priventur et neque in palatio militiam neque (Clichy: in foro) agendarum causarum licentiam habeant.“ Von der Todesstrafe ist darin nicht die Rede und doch darf angenommen werden, dass, wenn sie noch für die schwersten Fälle bestanden hätte, die Concilien dies hervorgehoben hätten. Doch wurde noch im Jahre 625 der Burgunder Godinus, ein Sohn des Majordomus Warnacharius, der nach dem Tode des Vaters seine Stiefmutter geheirathet hatte, von dem König zum Tode verurtheilt, aber auf Bitten des Königs Dagobert, zu dem Godinus geflohen war, begnadigt (*Fredegarii* Chron., c. 54; *Bouquet*, II, 434). — Vielleicht wurde gerade bei dieser Veranlassung die Todesstrafe abgeschafft.

In Folge dieser Reichsgesetze fanden ähnliche Bestimmungen auch in einzelnen Volksrechten Aufnahme, so in die Zusätze zu der Lex Salica, in das alamannische und bayrische Rechtsbuch. Jedoch wurde von ihnen das Verbot der Ehe der Geschwisterenkel nicht aufgenommen.[1]) In Austrasien, in dem Gebiet des ripuarischen Rechts wurde späterhin das Vermögen der Verbannten für die Staatskasse eingezogen. Die fortdauernde Geltung dieser Strafbestimmung lässt sich noch in karolingischer Zeit nachweisen.[2]) Auch in den Zusätzen, welche dem alamannischen Rechtsbuch unter Herzog Lantfried (724—730) zugefügt wurden, wie in dem bayrischen Rechtsbuch trat die Strafe der Confiscation an Stelle des Verlustes des Vermögens zu Gunsten der Verwandten.[3])

---

[1]) Lex Salica, 13, Zusatz 2. Der Wortlaut ist entnommen der westgothischen Interpretatio zu c. 3, Cod. Theod., III, 12. Nur das Verbot der Ehe mit der Frau des avunculus ist hinzugefügt. Die Stelle findet sich in den Handschriften des Textes III bei *Pardessus* (3[a] und 3[b] bei *Behrend*), sowie in der Lex emendata und Heroldiana. — Lex Alam. Hloth., 39, c. 1. Verboten ist die Ehe mit der Tochter des Bruders, der Frau des Bruders, der Schwester der Frau, und unter Geschwisterkindern, nicht aber die Ehe unter Geschwisterenkeln. c. 2. „Si quis contra hoc fecerit, a loci judicibus separetur et omnes facultates amittat." — Die Bestimmungen der Lex Alam. sind wörtlich in die Lex Baj., VII, c. 1, aufgenommen worden, jedoch erst in karolingischer Zeit und mit den Zusätzen der Lex Alam. Lautfr.

[2]) Lex Rib., 69, 2. — Karl der Grosse schenkte 807 dem Kloster Prüm verschiedene Güter, welche Godebertus einst „pro incestuosa vel alia illicita opera legibus perdidit" und welche „ad fiscum nostrum legibus devenerunt" (*Sickel*, K. n. 209; *Beyer*, Urkundenbuch, I, 51). Es ergibt sich daraus, dass Lex Rib., 69, 2, das Resultat einer spätern Entwickelung ist und das Dekret Childeberts II. von 596, c. 2, abgeändert hat. Damit erledigen sich auch die Bedenken *Sohms* (Zeitschrift für Rechtsgeschichte, V, 447). Dass hierin aber römische Vorschriften unmittelbar zur Anwendung gelangt wären, wie *Waitz*, II, 594, behauptet, ist nicht richtig.

[3]) Lex Alam. Lantfr., 38, verglichen mit Lex Alam. Hloth., 39, 2. Mon. Leg., III, 100). — Lex Baj., 7, 2. Dem Gebiet alamannischen Rechts

Indessen arbeitete die Kirche auf eine immer grössere Ausdehnung der Eheverbote wegen Verwandtschaft hin. Wie erwähnt hatte zuerst das Concil von Epao von 517 die Ehen der Geschwisterenkel, d. h. im 6. Grade der Verwandtschaft verboten. Damit war der Kreis der von den Römern in der Regel zu den Verwandten gerechneten Personen umschlossen.[1]

Ausdehnung des Ehehindernisses auf die gesammte Verwandtschaft.

Aus dem 7. Grade wurden nur die Kinder der Geschwisterenkel von dem prätorischen Edikt zur Erbschaft berufen.[2] In Folge dessen wurde zwar nicht selten der 7. Grad als die Grenze der Verwandtschaft angegeben und die westgothische Interpretation hatte geradezu gesagt, dass mit dem 7. Grad die Verwandtschaft abgeschlossen sei.[3] Trotzdem scheint gerade in der spanischen Kirche, soweit es sich um Eheverbote handelte, der Kreis der Verwandtschaft nicht über den 6. Grad hinaus gezogen worden zu sein. Das II. Concil von Toledo von 531, c. 5, verbot jede Ehe innerhalb der Verwandtschaft und berief sich dafür auf das mosaische Recht, Levit. XVIII, 6: „Niemand soll sich einer Blutsverwandten nähern, um ihre Scham aufzudecken.“[4] Welcher Grad gemeint sei, wird zwar nicht gesagt; da aber im 7. Jahrhundert sowohl die weltliche Gesetzgebung als kirchliche Schriftsteller, wie Isidorus von Sevilla, das Verbot der Ehe nur bis zum 6. Grad der

---

gehört die Formel *Roz.*, n. 476 an. Der Graf im Grafengericht „devestivit aliquem de proprio alode propter crimen incesti.“

[1]) L. 10, D. de gradibus, 38, 10: (*Trebatius*) „ultimi cognationum gradus sobrinorum fiunt.“

[2]) § 5, Inst. de succ. cogn., 3, 5; L. 1, § 3, D. 38, 8. Fragm. Vatic., § 216.

[3]) L. 1, pr. D., 38, 10. Pauli Sentent., IV, 10, § 8. Hierzu die Interpretatio: „In his septem gradibus omnia propinquitatum nomina continentur: ultro quos nec affinitas inveniri nec successio potest amplius propagari.“

[4]) c. 5. *Bruns*, I, 209.

Verwandtschaft ausdehnen, so darf vermuthet werden, dass auch das Concil von Toledo eine weitere Ausdehnung nicht beabsichtigt hat. [1]) Wie dies aber auch sein mag, es war hiermit der Grundsatz zum ersten Male ausgesprochen, dass die Ehe unter Verwandten überhaupt verboten sei. An die Stelle der bisherigen bestimmten Angaben der Grade und Verwandtschaftsverhältnisse war eine Ausdrucksweise getreten, deren Bedeutung nach den wechselnden Anschauungen über die Grenze der Verwandtschaft eine ganz verschiedene sein konnte und die nach Belieben dehnbar erschien. Seit dem Anfang des 8. Jahrhunderts wurde von den römischen Päpsten diese Ausdrucksweise zur Anwendung gebracht und von ihnen der allgemeine Satz verkündet: Niemand darf eine Verwandte zur Ehe nehmen. [2])

---

[1]) Lex Visigoth., III, 5, c. 1; XII, 2, c. 6; XII, 3, c. 8. Vgl. *Dahn*, Westgothische Studien (1872), S. 118. *Isidorus Hisp.* Etymologiae, IX, 6: „Haec consanguinitas dum se paullatim propaginum ordinibus dirimens utque ad ultimum gradum subtraxerit, et propinquitas esse desierit, eam lex matrimonii vinculo repetit et quodammodo revocat fugientem. Ideo autem usque ad sextum generis gradum consanguinitas constituta est, ut sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finitur, ita propinquitas generis tot gradibus terminetur" (ed. *Arevalus*, Rom. 1798, III, 451). Siehe auch Etym., V, 38 (III, 232). — *Mejer*, Ueber die sogenannte Gregorische Computation (Zeitschrift für deutsches Recht [1842], VII, 199), ist der Ansicht, dass das Concil von Toledo den 7. Grad gemeint habe.

[2]) Römisches Concil von 721, auf Antrag Gregors II., c. 9: „Si quis de propria cognatione vel quam cognatus habuit, duxerit in uxorem, anathema sit. Et responderunt omnes tertio: Anathema sit." Der Papst hatte sich beklagt, dass in Italien viele Christen propinquas conjugio socient (*Mansi*, XII, 261). — In dem Anhang zu dem Canones des Concils von Agde, welcher sich in der Hispana findet und in die Vulgatausgaben als Canones dieses Concils übergegangen ist (vgl. *Maassen*, Geschichte, S. 202 fg.), findet sich der c. 30 von Epao in veränderter Fassung mit dem Zusatz „aut qui ex propria consanguinitate aliquam aut quam consanguineus habuit. . . duxerit uxorem" (Concil von Agde, c. 61. *Bruns*, II, 158). Die Entstehungszeit ist

Welch grosse Tragweite diesem Satze gegeben werden konnte, sollte bald hervortreten. Die germanischen Völker hatten eine andere Berechnungsweise der Verwandtschaft als die Römer. Während nach römischer Berechnung die Zahl der Zeugungen gezählt werden, die zwischen den Personen liegen, deren Verwandtschaft berechnet werden soll, zählt das deutsche Recht nach Generationen, d. h. die von einem Stammvater abstammenden Nachkommen zerfallen in kleinere Kreise, welche dadurch gebildet werden, dass sie den nächsten Stammvater gemeinsam haben. Jedem höhern Stammvater gegenüber erscheinen die folgenden engern Kreise als eine unter sich geschlossene Nachkommenschaft. Die Nähe der Verwandtschaft zweier Personen unter einander wie im Verhältniss zu Dritten bestimmt sich durch den beiderseitigen Abstand von ihrem gemeinschaftlichen Stammvater. Der wesentliche Unterschied zwischen der römischen und der germanischen Berechnungsweise besteht demnach darin, dass bei der römischen die Entfernung der beiden betreffenden Personen von einander in der Weise bestimmt wird, dass von der einen Person zum nächsten gemeinsamen Stammvater hinauf und von diesem bis zur andern herab jede Zeugung gezählt wird, während die deutsche nur die Zeugungen zählt, die zu einer der Personen vom gemeinsamen Stammvater herabführen. Sind die Seiten ungleich lang, so werden nur die Zeugungen auf der längern Seite gezählt. Hieraus ergibt sich, dass Geschwisterkinder, die nach römischer Berechnung im 4. Grad verwandt sind, nach deutscher es nur im 2. sind; dass Geschwisterenkel, die den römischen 6. Grad angehören, nach deutscher Zählung im 3. Grad der Verwandt-

Römische und germanische Berechnung der Verwandtschaft.

---

unsicher. In wie weit c. 2 der Decretio Childeberti (siehe S. 550) hierhergehört, lässt sich bei der schlechten handschriftlichen Ueberlieferung der betreffenden Stelle nicht erkennen.

schaft stehen. Der 7. und 8. Grad der römischen Berechnung entsprechen dem 4. Grad deutscher Berechnung. Die Volksrechte bestimmten übrigens eine Grenze, über die hinaus der Verwandtschaft in der Seitenlinie keine Wirkung mehr beigelegt wurde, wenigstens soweit es sich um Erbfähigkeit handelt. Bei den ripuarischen Franken galt der 5., bei den salischen der 6., bei den Bayern und den Langobarden der 7. Grad als die Grenze der Verwandtschaft.[1])

Diese Berechnungsweise war in Rom schon frühe bekannt geworden und in dem Verkehr mit den Bischöfen der germanischen Länder bedienten sich ihrer auch die Päpste. Das frühste Beispiel eines solchen Gebrauchs findet sich in einem Schreiben Papst Gregors I. an den Missionar der Angelsachsen, an Augustinus. Der Papst erklärt, es sei erlaubt, dass unter den besondern Verhältnissen Englands Ehen unter Verwandten der dritten oder vierten Generation abgeschlossen werden, während er Ehen unter Verwandten der zweiten Generation gänzlich untersagt, obgleich ein römisches Gesetz (von Justinian; c. 19, Cod. Just. V, 4) erlaubte, dass Geschwisterkinder unter einander eine Ehe eingehen. Aber die Erfahrung habe gelehrt, dass aus einer solchen Ehe keine Nachkommen hervorgehen können![2])

---

[1]) Lex Rib., 56, 3; Lex Sal., 44, 9, 10; Lex Baj., 14, 9, § 4; Edict. Roth., c. 153.

[2]) Gregor. Ep. XI, 64 (*Jaffé*, n. 1414, Opp., VIII, 297), c. 6: „Quaedam terrena lex in Romana republica permittit, ut sive fratris et sororis seu duorum fratrum germanorum vel duarum sororum filius et filia misceantur. Sed experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere, unde necesse est, ut jam tertia vel quarta generatio fidelium licenter sibi jungi debeat. Nam in secunda, quam praediximus, omnino debet abstineri.“ — Die von *Berardi* (Gratiani canones genuini, II, 2, p. 95 [Venet. 1783]) erhobenen und

Indessen entfernten sich die folgenden Päpste bald von diesen gemässigten Anschauungen ihres grossen Vorgängers und, als in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts Bonifatius bei seinen Versuchen, die kirchliche Disciplin im fränkischen Reiche wiederherzustellen, gerade bei der Durchführung der weitausgedehnten Eheverbote auf Widerstand stiess und er sich desshalb um Rath an Papst Gregor II. wandte, anwortete ihm derselbe im Jahre 726: allerdings sei daran festzuhalten, dass soweit die Verwandtschaft anerkannt werde, auch die Ehen verboten seien; aber einem so barbarischen Volke gegenüber sei Mässigung mehr am Platze als die Strenge der Disciplin. Desshalb sollen Ehen nach der 4. Generation, also in der 5. gestattet sein, d. h. Ehen unter Geschwisterenkeln sollen geduldet werden.[1]) Der Nachfolger Gregors II., Gregor III. wollte schon wenige Jahre später, 732, von dieser Rücksichtsnahme auf die deutschen Verhältnisse nichts mehr wissen. Ja, während bisher die Verwandtschaft nur bis auf den 6. Grad ausgedehnt worden war, erklärte der Papst nun

Widerstand der Bevölkerung.

Die Verwandtschaft wird bis auf die 7. Generation ausgedehnt.

---

von *Richter-Dove*, S. 926, wie von *Rettberg* (Kirchengeschichte, II, 760) weiter ausgeführten Bedenken gegen die Aechtheit des angeführten Kapitels erscheinen nicht begründet. Dasselbe ist seinem Wortlaute nach von *Beda*, Hist. eccl. Angl., I, c. 27, überliefert. Es sollen sich zwar Handschriften des Briefes finden, welche das angeführte Kapitel nicht enthalten, wie die *Ballerini* (Leonis M. Opp., III, 244) angeben; indess solange deren Alter und Zuverlässigkeit nicht untersucht sind, kann diese Thatsache allein die Frage nicht entscheiden.

[1]) Gregor II. an Bonifatius (*Jaffé*, n. 1667, Monum. Mogunt. ed. *Jaffé*, p. 88): „Dicimus, quod oportuna quidem quamdiu se agnoscunt affinitati propinquos, ad hujus copulae non accedere societatem; sed quia temperantia magis et praesertim in tam barbaram gentem placet plus quam districtione censure, concedendum est: ut post quartam generationem jungantur.“ Dass hier die germanische, nicht die römische Berechnungsweise angewandt ist, kann nicht bezweifelt werden.

die 7. Generation als die Grenze der Verwandtschaft und wies Bonifatius an, darauf zu bestehen, dass diese Grenze beachtet werde.[1])

Zu dieser nochmaligen Erweiterung des Verwandtschaftskreises mögen mehrere Motive mitgewirkt haben. In mehreren Stellen der römischen Rechtsbücher, vornehmlich aber in der westgothischen Interpretatio war, wie erwähnt, der 7. Grad als Grenze der Verwandtschaft genannt. Nach dem Rechte der Langobarden, mit denen, seitdem sie katholisch geworden waren, der Papst in engere Verbindung getreten, galt die 7. Generation als zur Verwandtschaft gehörig. Endlich kam hinzu, dass gerade in der damaligen Zeit jene Spielerei mit der Siebenzahl, die in symbolisch-mystischer Weise auf alle möglichen Verhältnisse angewandt wurde, vielen Anklang und grosse Verbreitung fand. Die Schriften Isidors von Sevilla waren es namentlich, die ihr seit der Mitte des 7. Jahrhunderts überall Eingang verschafften. In ihnen fand man in wenig verständlicher, aber um so wirkungsvollerer Weise die sieben Zeitalter der Welt, die sieben Regeln der heiligen Schrift, die sieben auf die Nächstenliebe sich beziehenden Gebote, die sieben Hauptlaster, die sieben Haupttugenden, die siebenfache Gnade Gottes, die sieben Gebote des heiligen Gottes dargestellt.[2]) Isidor hatte allerdings auch die 6 Grade der Verwandtschaft mit den 6 Weltaltern verglichen. Da aber die Siebenzahl bedeutungsvoller erschien und man im römischen

---

[1]) Gregor III. an Bonifatius (*Jaffé,* n. 1724, Mon. Mogunt., p. 93). „Progeniem vero suam unumquemque usque ad septimam observare decernimus generationem.“

[2]) Ueber die Siebenzahl im allgemeinen: Etymolog., VI, 17 (III, 274); de Numeris, c. 8 (V, 228). Die im Texte erwähnten einzelnen Anwendungen der Siebenzahl finden sich: Sentent., I, 18, § 13; 19, § 1 (VI, 166); II, 37, § 7—9 (VI, 240); Allegoriae s. scripturae, § 193 (V, 144); Quaest. in Exod., c. 22 (V, 374).

Recht die 7 Grade der Verwandtschaft verzeichnet fand, so wurde der Uebergang von dem 6. auf den 7. Grad der Verwandtschaft leicht gemacht. Die Kirche begründete diese Eweiterung mit Berufung auf das römische Recht und auf die Heiligkeit des 7. Tages, an welchem Gott geruht habe von allen seinen Werken.[1])

Im Jahre 743 wiederholte Papst Zacharias den auf einer römischen Synode von 721 aufgestellten Grundsatz, dass Niemand innnerhalb seiner Verwandtschaft heirathen dürfe. Er beklagt sich, dass die Vorschriften Gregors II. über die Eheverbote wegen Verwandtschaft so wenig beachtet würden. Vornehmlich bei den deutschen Völkern stehe es mit der Durchführung der Verbote noch schlecht. Unter den Deutschen sei die Ansicht verbreitet, Gregor II. habe ihnen bei ihrer Bekehrung die Erlaubniss gegeben, in der 4. Generation Ehen zu schliessen. In dem Archiv der römischen Kirche finde er hierüber keine Urkunde, aber da es von deutscher Seite behauptet werde, so wolle er nicht daran zweifeln, dass ihnen eine solche Erlaubniss gegeben worden sei, so lange sie noch Barbaren waren und ihnen der Weg zu dem Glauben geebnet werden musste. Die Erzbischöfe und Könige jener Provinz hätten im vergangenen Jahr hierüber die apostolischen Vorschriften verlangt und er habe ihnen die erforderliche Ermahnung gegeben.[2]) Das erwähnte Schreiben ist uns zwar nicht er-

[1]) Papst Leo III. an die bayrischen Bischöfe vom 11. April 800. „Reperimus quippe in B. Isidoro Spaniensi episcopo, sic usque in septimam generationem observare et sic copulare, quia in septimo die quievit Dominus ex omnibus operibus suis et in novellis Romanorum legibus instar invenitur" (*Jaffé*, n. 1912; *Kleinmayern*, Nachrichten vom Zustande der Gegenden und Stadt Juvavia [1784], Anhang, S. 58, n. 14). Eine derartige Stelle findet sich bei *Isidor von Sevilla* nicht.

[2]) Römisches Concil von 743, c. 6. c. 15 enthält die Rede des

halten, wohl aber ein anderes, das wenige Jahre später, 747, Papst Zacharias an Pippin und die Bischöfe und Grossen des Reichs richtete, um eine Reihe von Fragen, die Pippin über kirchliche Verhältnisse an ihn gestellt hatte, zu beantworten. In Bezug auf die Eheverbote erklärt der Papst, dass gemäss den Dekreten seiner Vorgänger nach dem Ritus und der Norm der Christenheit und nach der Religion der Römer zwischen Personen, unter denen noch die Verwandtschaft erkannt werde, eine Ehe nicht abgeschlossen werden dürfe.[1])

Es waren damit von den römischen Bischöfen Grundsätze aufgestellt, welche die Eheverbote fast ins Unbegrenzte auszudehnen drohten. Niemand darf innerhalb seiner Verwandtschaft heirathen. Die Grenze der Verwandtschaft wird durch den 7. Grad bezeichnet. Was aber der 7. Grad ist, wird durch die jedem Volke eigenthümliche Berechnungsweise bestimmt. Zur Durchführung des erstern Satzes mussten die Päpste auch den letztern annehmen; denn sonst wären unter den Germanen Ehen zwischen Personen statthaft gewesen, die

---

Papstes: „ipsis tamen asserentibus hominibus de Germaniae partibus didicimus quod... Gregorius papa ...licentiam illis dedisset in quarta se copulare generatione, sed dum rudes erant et invitandi ad fidem.. credere non ambigimus... Praeterito anno literas miserunt archiepiscopi et reges provinciae illius (!) petentes apostolica praecepta, qualiter liceat eis conjugia copulare et quomodo debeant observare" (*Mansi*, XII, 385).

[1]) Vom 5. Januar 747 (*Jaffé*, n. 1750. Codex Carolinus ed. *Jaffé* [Biblioth. rer. Germ., IV, 1867], p. 29), c. 22: „dicimus ut dum usque sese generatio cognoverit, juxta ritum et normam christianitatis et religionem Romanorum non copulentur conjugiis." Gleichzeitig machte der Papst an Bonifatius Mittheilung von diesem Schreiben, auf Wunsch Pippins, damit er es in sacerdotali collegio veröffentliche, „quamquam de hoc jam experta sit tua fraternita sanctitas, quae a nobis sunt decreta" (*Jaffé*, n. 1751. Mon. Mogunt. p. 181).

nach der Anschauung des Volkes mit einander verwandt waren.[1])

Wenn nun auch damals unter dem Einfluss des Papstes und des Bonifatius die Söhne Karl Martells in allgemeinen Ausdrücken in Reichsgesetzen die Ehe unter Verwandten verboten[2]), so war man im fränkischen Reich doch weit davon entfernt, sich dieser ausserordentlichen Beschränkung der persönlichen Freiheit, die Rom dem Volke auferlegen wollte, sofort zu fügen. Sei es, dass die Beschlüsse von Lestines und Soissons nicht die Tragweite haben sollten, welche ihr Wortlaut in sich schloss, sei es dass Pippin dem Widerstande des Volkes nachgab; schon nach wenigen Jahren wurden, wie später darzustellen sein wird, durch Reichsgesetze die Eheverbote wegen Verwandtschaft wieder beschränkt. Aus den Nachrichten, welche wir über den Versuch, die römischen Eheverbote einzuführen, aus Bayern aus der

---

[1]) *Eichhorn*, Staats- und Rechtsgeschichte, I, 713, *Richter-Dove*, S. 928 und Andere glauben, dass auf die Ausdehnung des Eheverbotes auf den 7. Grad germanischer Berechnung eine Vermischung des germanischen Begriffs der Generation mit den 7 römischen Graden eingewirkt habe. Mit Recht hat *Schulte*, Handbuch des katholischen Eherechts (Giessen 1855), S. 165, dem widersprochen. Auch die Berufung *Richters* auf das S. 559, Note 1 angeführte Schreiben Leos III. an die bayrischen Bischöfe genügt nicht, um eine derartige Verwechselung zu erweisen. Generatio drückt gar nicht ausschliesslich den germanischen Begriff der Generation im Gegensatz zu dem römischen Gradus aus, sondern ist ein auf beide anwendbarer Ausdruck, da seine allgemeine Bedeutung nur Zeugung ist (§ 7, Inst. 3, 6. „. . .semper generata quaeque persona gradum adjiciat“). Das Wort wird in diesem Sinne häufig angewandt, z. B. von *Isidor von Sevilla*, Etymolog., V, 38 (III, 232); und will auch in dem Schreiben Leos nichts anderes sagen.

[2]) Capit. Leftin., 743, c. 3 (Mon. Leg., I, 18). „Similiter praecepimus: ut juxta decreta canonum adulteria et incesta matrimonia, quae non sint legitima, prohibeantur.“ — Capitul. Suession., 744, c. 9 (Mon. Leg., I, 21). „Similiter constituimus ut nullus laicus homo . . .ad mulierem habeat. . . suam parentem.“

Zeit Herzogs Odilo (737—748) haben, dürfen wir schliessen, dass von allen Klassen der Bevölkerung Ehen geschlossen wurden, die von Rom als blutschänderische Verbindungen erklärt waren. Selbst die Ehe mit der Frau des Bruders war nichts seltenes. Der Angelsachse Wunnibald, ein Schüler und Sendling des Bonifatius, der in Bayern die päpstlichen Verbote zur Geltung zu bringen suchte, sah sich Nachstellungen aller Art ausgesetzt und entrann häufig nur mit Mühe der Gefahr ermordet oder verbrannt zu werden.[1])

Ehehinderniss der Schwägerschaft.

Fast stillschweigend wurden auf das Ehehinderniss der Schwägerschaft dieselben Grundsätze angewandt und ihm die nehmliche Ausdehnung gegeben wie dem Ehehinderniss der Blutsverwandtschaft. In den Concilien des 6. und 7. Jahrhunderts waren nur die Personen namentlich angeführt, unter welchen wegen des Verhältnisses der Schwägerschaft eine Ehe nicht geschlossen werden sollte. Dies waren, wie schon erwähnt, Stiefeltern und Kinder; Schwiegereltern und Kinder, Schwager und Frau des Bruders oder Schwester der Frau, und endlich Witwe des väterlichen oder mütterlichen Oheims und Neffe. Aber die Aussprüche des alten und neuen Testaments, dass Mann und Frau ein Fleisch sind (Gen. 2, 24; Matth. 19, 5; I. Corinth. 6, 16; Ephes. 5, 31), scheinen Veranlassung gegeben zu haben, das Ehehinderniss der Schwägerschaft der Blutsverwandtschaft gleich zu stellen. Schon in dem Dekret des Königs Childebert von 596 ward die Ehe mit der Frau irgend eines Blutsverwandten verboten.[2]) Dieselbe Bestimmung enthält ein westgothisches Gesetz Königs Receswind (649—672)[3]) und ein späterer Zusatz zu dem c. 30 des Concils

[1]) Vita Wunnebaldi abbatis Heidenheim., c. 9 (*Mabillon*, Acta, III, 2, p. 164).

[2]) Siehe oben S. 550.

[3]) Lex Wisigoth., III, 5, 1: „nullus praesumat... propinquorum suorum relictam sibi in matrimonio copulare.“

von Epao.[1]) Papst Gregor II. sanktionirte denselben Grundsatz auf dem Concil von Rom von 721.[2])

Endlich drang seit dem 8. Jahrhundert auch das Verbot der Eheschliessung wegen sogenannter geistlicher Verwandtschaft in die abendländische Kirche ein. Das Verhältniss zwischen dem Pathen und dem Täufling wurde schon frühe als ein der Verwandtschaft analoges Verhälthältniss betrachtet[3]), der Täufling als der geistliche Sohn des Pathen bezeichnet. Vornehmlich im Orient scheint frühe die Sitte Ehen zwischen Pathen und Täufling als anstössig verworfen zu haben. Justinian verbot zuerst im Jahre 530 die Ehe zwischen ihnen[4]) und das sogenannte Trullanische Concil von Constantinopel von 692 dehnte in c. 53 das Verbot auf Ehen zwischen dem Pathen und der Mutter des Täuflings aus, denn die geistliche Verwandtschaft stehe höher als die leibliche.[5]) Hierdurch scheinen auch die römischen Bischöfe veranlasst worden zu sein, das Verbot der Ehe zwischen dem Pathen und seiner Mitpathin (commater) zu erlassen. Dies geschah zuerst auf dem rö-

Ehehinderniss der geistlichen Verwandtschaft.

---

[1]) c. 61 des Concils von Agde (siehe oben S. 554). „qui ex propria consanguinitate aliquam aut quam consanguineus habuit . . . duxerit uxorem.“

[2]) Siehe oben S. 559, Notte 2. Im Langobardenreich war schon von dem arianischen König Rothari die Ehe mit Stiefmutter und Stieftochter sowie mit der Frau des Bruders verboten worden. Edict. Roth., c. 185 (Mon. Leg., IV, 44). Papst Gregor II. veranlasste 723 den König Liutprand, auch Ehen mit der Witwe eines consobrinus oder sobrinus zu verbieten. Leg. Liutpr., c. 33 (Mon. Leg., IV, 123). „papa urbis Romae . . . per suam epistolam nos adhortatus est, ut tale conjugium fieri nullatenus permitteremus.“

[3]) *Gregor. Tur.*, X, c. 28. Ueber den Ausdruck filiolus siehe oben S. 427.

[4]) c. 26, Cod. Just., V, 4. — Vgl. *Zhishman*, Das Eherecht der orientalischen Kirche (1864), S. 267 fg.

[5]) *Bruns*, I, 53.

mischen Concil von 721 (c. 4). Ein besonderes kirchliches Verbot der Ehe mit dem Täufling erschien unnöthig, weil dieselbe schon durch das in Rom geltende Justinianische Recht verboten war. Schon zwei Jahre später wurde das Ehehinderniss der geistlichen Verwandschaft, wohl auf Veranlassung des Papstes, von König Liutprand auch in das langobardische Recht aufgenommen.[1]) Papst Zacharias wiederholte auf dem römischen Concil von 743 (c. 5) das Verbot und erklärte in seinem schon erwähnten Schreiben an Pippin von 747 es als ein Verbrechen und eine schwere Sünde gegen Gott und seine Engel, die Mitpathin oder deren Tochter zu heirathen. Das Verbrechen sei so gross, dass die Concilien und die römischen Kaiser nicht gewagt hätten, eine kirchliche oder weltliche Strafe anzudrohen, sondern die Strafe Gott allein überlassen hätten.

Aufnahme im Frankenreich.

Im Frankenreich wurde, wie es scheint durch den Einfluss der römischen Bischöfe, im Anfang des 8. Jahrhunderts dies Ehehinderniss eingeführt und fand bei den Geistlichen rasch Anerkennung.[2]) Doch erheben sich gegen dasselbe auch Gegner und selbst Bonifatius, der sonst so bereitwillig die von Rom ausgehenden Normen vertrat und zur Durchführung brachte, nahm daran Anstoss, dass das Ehehinderniss auf keinen Ausspruch eines Apostels oder Kirchenvaters, auf keinen Canon gestützt werden konnte. Er scheint für die römische Logik, wie sie in dem Schreiben

[1]) Leg. Liutpr., c. 34. Auch Ehen zwischen dem Sohn des Täuflings und der Tochter der Pathin werden hier untersagt.

[2]) Dass schon früher das Ehehinderniss der geistlichen Verwandtschaft von der Sitte anerkannt worden sei, behaupten *von Moy*, S. 367; *Schulte*, Eherecht, S. 188 fg.; *Laurin*, Die geistliche Verwandtschaft in ihrer geschichtlichen Entwickelung (Archiv für katholisches Kirchenrecht, XV, 226). Indessen fehlen hierfür genügende Beweise. Das Ehehinderniss wird zum ersten Male erwähnt in den im Jahre 725 geschriebenen Gesta reg. Franc., c. 31 (*Bouquet*, II, 561).

an Pippin entwickelt ward, kein Verständniss gehabt zu haben. Er wandte sich desshalb um Rath an seine angelsächsischen Freunde. Er schreibt, er könne nicht erkennen, wesshalb eine Ehe zwischen geistlichen Verwandten eine so grosse Sünde sei, da doch alle Menschen durch die Taufe Söhne und Töchter der Kirche und unter einander Brüder und Schwestern seien. Die Bischöfe in ganz Franken und Gallien hielten es für eines der grössten Verbrechen, wenn Jemand die Mutter des Kindes heirathe, das er aus der Taufe gehoben. Er aber habe in den alten Canones, in den Dekreten der Bischöfe, in den Schreiben der Apostel nichts darüber gefunden; aber die Römer behaupteten, dass die Ehe unter geistlichen Verwandten eine Sünde und zwar eine Hauptsünde sei.[1])

Ehehinderniss der Religionsverschiedenheit. Ehen mit Ketzern und Heiden.

Obwohl die Kirchenväter in der Zeit vor und nach Constantin die Ehe der Christen mit Heiden und mit Ketzern missbilligten, ja zum Theil, wie Cyprian, später dann Ambrosius, geradezu verwarfen[2]), so hat doch weder die Kirche solche Ehen mit kirchlichen Strafen bedroht, noch das weltliche Recht sie verboten. Allerdings machten einzelne Concilien den Versuch, der herrschenden Sitte, dass Christen, insbesondere christliche Mädchen sich mit Heiden und Ketzern verbanden, entgegenzutreten.[3]) Indessen die be-

---

[1]) Bonifatius an die Bischöfe Pehthelmus von Hwiterne, Nothelmus von Canterbury und an den Abt Duddo von 731 (Monum. Mogunt., n. 29, 30, 31, p. 95 sqq). „...Adfirmant sacerdotes per totam Franciam et per Gallias... Quod peccati genus, si verum est, actenus ignorabam et nec in antiquis canonibus nec in decretis pontificum patres nec in calculo peccatorum apostolos usquam enumerasse cognovi ...Romani peccatum esse adserunt et capitale peccatum.“

[2]) Siehe die Nachweisungen bei *von Moy*, S. 76 fg., 195 fg. und bei *Zhishmann*, S. 506 fg.

[3]) Das Concil von Elvira c. 15 räth ab, christliche Mädchen propter copiam puellarum an heidnische Männer zu verheirathen,

züglichen Vorschriften einzelner Provinzialconcilien geriethen bald in Vergessenheit. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts begnügte sich die Kirche, den Geistlichen und deren Kindern zu verbieten, mit Heiden oder Ketzern Ehen einzugehen.[1]) Späterhin, in der fränkischen Zeit findet sich auch ein solches Verbot nicht mehr. Es ist bekannt, dass Ehen von Katholiken mit Heiden und Ketzern im Frankenreich nicht selten waren und zu keinem Einschreiten der Kirche Veranlassung gaben.[2])

Ehen mit Juden.

Als weit gefährlicher wurden die Ehen mit Juden

---

droht aber nicht eine kirchliche Strafe an; dagegen bestimmt es für Eltern, welche ihre Töchter mit Ketzern verheirathen, wenn dieselben nicht sich zu bekehren versprechen, eine fünfjährige Ausschliessung vom Abendmahle (c. 16). Nur Eltern, die ihre Töchter an heidnische Priester verheirathen, werden mit Excommunication belegt (c. 17). Das I. Concil von Arles, c. 11, droht Mädchen, die Heiden heirathen, mit zeitweiser Ausschliessung. Das Concil von Laodicea verbietet Ehen mit Ketzern, wenn diese nicht versprechen, rechtgläubig zu werden (c. 10, 31).

[1]) III. Concil von Carthago (397), c. 12; Concil von Chalcedon (451), c. 14. Aus letzterem Canon ist ersichtlich, dass Ehen der untern Geistlichen mit ketzerischen Frauen nicht selten vorkamen, ja dass die Geistlichen ihre aus solcher Ehe entsprungenen Kinder in der ketzerischen Sekte taufen liessen.

[2]) Es sei nur an die Ehe des Heiden Chlodovech mit einer katholischen Fürstin, an die Ehen fränkischer Prinzessinen mit den arianischen Königen der Westgothen und Langobarden und mit heidnischen angelsächsischen Fürsten erinnert. Die arianischen Prinzessinen, welche fränkische Könige heiratheten, mussten katholisch werden. *Gregor. Tur.*, IV, c. 27, 28. Die fränkischen Prinzessinen dagegen bleiben auch in arianischen oder heidnischen Ländern katholisch. Ueber ihr Verhältniss zu einem arianischen Gemahl siehe den interessanten Brief des Nicetius von Trier an Chlodosuinda, die Schwester der fränkischen Könige und die Gemahlin des Langobardenkönigs Alboin, c. 563 (*Bouquet*, IV, 76). — Dass übrigens auch in den untern Ständen gemischte Ehen zwischen Katholiken und Arianern nichts seltenes oder auffälliges waren, zeigen die von *Gregor von Tours* erzählten Geschichten, De Gloria martyr., c. 80.

betrachtet. Schon Kaiser Constantius hatte 339 jede Ehe zwischen Christen und Juden unter Androhung der Todesstrafe verboten und dies wurde bestätigt, als im Jahre 388 eine solche Verbindung dem adulterium (dem Ehebruch einer verheiratheten Frau) gleichgestellt wurde. Aber nicht wie bei dem Ehebruch sollte die Anklage nur von einem Verwandten angestellt werden können, sondern von Jedermann, da ein crimen publicum vorliege.[1])

Diese Bestimmungen gingen in die Lex Romana sowohl der Westgothen wie der Burgunder über.[2]) Die Kirche eignete sich das Verbot an, während es scheint, dass im fränkischen Reich solche Verbindungen als rechtlich giltige Ehen betrachtet wurden und die Strafgesetze gegen sie nach und nach in Vergessenheit geriethen.[3])

Ehehinderniss der öffentlichen Busse.

Im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts wurde im Abendlande von der kirchlichen Disciplin den Ehegatten, welche die öffentliche Busse übernommen hatten, der geschlechtliche Verkehr untersagt und damit stand es in Verbindung, dass auch der Abschluss einer neuen Ehe während der Busszeit von der Kirche verworfen wurde.[4]) In Rom machten

---

[1]) c. 2, Cod. Theod., IX, 7; c. 2, Cod. Theod., III, 7.

[2]) Lex Rom. Visigoth., c. 2, Cod. Theod., III, 7. — Lex Rom. Burg., tit. XX.

[3]) II. Concil von Orléans, c. 19; Concil von Clermont, c. 6; III. Concil von Orléans, c. 13; IV. Concil von Orléans, c. 31. — Diese Canones drohen Excommunication an, wenn die Ehe auf Ermahnung des Bischofs hin nicht gelöst werde, „si commoniti a consortio hoc se separare distulerint.“ Sie setzen also Gültigkeit und Straflosigkeit solcher Ehen nach weltlichem Recht voraus. Da die Juden nach römischem Rechte lebten, so hätten auch auf Ehen zwischen ihnen und Franken die römischen Strafbestimmungen Anwendung finden können. Uebrigens scheinen auch in Rom, obgleich der Cod. Just. die alten Strafgesetze wiederholte, solche Ehen im 8. Jahrhundert straflos gewesen zu sein. Römisches Concil von 743, c. 10 (*Mansi*, XII, 383).

[4]) Siehe *Frank*, Bussdisciplin, S. 679 fg. und den dort gegebenen

sogar die Päpste den Versuch die Strenge der Bussdisciplin soweit auszudehnen, dass nach vollbrachter Busse und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft der eheliche Verkehr und der Abschluss neuer Ehen untersagt und mit lebenslänglicher Excommunication bedroht wurden.[1]) Doch war diese Strenge nicht aufrecht zu erhalten; Papst Leo erklärte es sogar für zulässig, dass ein jüngerer Mann, der die Busse übernommen habe, eine Ehe abschliesse, wenn er dies thue, um nicht der Unzucht zu verfallen. Doch solle das nicht als Regel gelten, sondern nur zugelassen werden, um schlimmeres zu vermeiden.[2]) So hielt denn auch die gallische und später die fränkische Kirche daran fest, dass während der Busszeit die Büssenden sich des ehelichen Lebens wie des Abschlusses einer neuen Ehe zu enthalten haben, ohne zu unterscheiden, wegen welcher Sünde die öffentliche Busse übernommen worden war. Es

---

Nachweis, dass diese Disciplin der orientalischen Kirche überhaupt nicht, der abendländischen aber nicht vor dem Ende des 4. Jahrhunderts bekannt gewesen ist.

[1]) Siricius (384—398) an Himerius von Tarragona, c. 5. „...qui acta poenitentia... nova conjugia et inhibitos denuo appetivere concubitus."

[2]) Leo an Rusticus von Narbonne, c. 11. „In adolescentia constitutus, si urgente metu mortis aut captivitatis periculo poenitentiam gessit et postea... copulam uxoris elegit, ...rem videtur fecisse venialem... In quo tamen non regulam constituimus, sed quid sit tolerabilus aestimamus." Die Stelle wird in neuerer Zeit allgemein dahin ausgelegt, als habe Leo die Erlaubniss zur Eheschliessung erst für die Zeit nach vollbrachter Busse gegeben (*Binterim*, Denkwürdigkeiten, V, 2, 430; *Frank*, Bussdisciplin, S. 674; *Richter-Dove*, S. 946). Indessen heisst es nicht gesserat, sondern gessit. Mit der hier gegebenen Auslegung stimmt auch der c. 8 des VI. Concils von Toledo von 638, welcher unter Berufung auf das Schreiben Leos erklärt: „ut is qui in aetate adolescentiae positus... pervenerit ad poenitentiae remedium, si conjugatus... fuerit, ... redeat ad pristinum conjugium."

war desshalb auch untersagt, jüngere Leute, für deren Enthaltsamkeit das Alter keine Gewähr bot, zur Uebernahme der öffentlichen Busse zuzulassen.[1])

II. Das Verlöbniss und die Eheschliessung.

Römisches Recht.

Nach der allgemeinen römischen Sitte ging der Eheschliessung regelmässig, wenn auch nicht immer und nicht rechtlich nothwendig, das Verlöbniss voraus, d. h. der Vertrag, zukünftig eine Ehe zu schliessen. Dieser Vertrag erzeugte allerdings keine Klage auf Vollziehung der Ehe. Aber während in frühern Zeiten wegen leichtsinnigen Bruchs des Verlöbnisses durch das Sittengericht des Censors eine Rüge verhängt werden konnte und es unverwehrt war, eine Strafe zu stipuliren und diese einzuklagen[2]), wurde späterhin die Anschauung herrschend, dass die Ehe nur aus freier Ueberzeugung geschlossen werden und der Entschluss rechtlich in keiner Weise, auch nicht durch ein vorher abgegebenes Versprechen oder ein vorher geschlossenes Verlöbniss beeinflusst werden sollte. Das Verlöbniss konnte einseitig ohne rechtliche Nachtheile gelöst werden und selbst die Festsetzung einer Conventionalstrafe bei Abschluss des Verlöbnisses sollte keinen indirekten Zwang ausüben. Sie konnte nicht eingeklagt werden.[3])

Wirkungen des Verlöbnisses seit dem 3. Jahrhundert.

Seit dem 3. Jahrhundert machte sich jedoch in der Gesetzgebung eine Gegenströmung geltend, welche dem Verlöbniss wieder eine grössere rechtliche Bedeutung zu

---

[1]) Concil von Angers, c. 5; von Tours, c. 8; von Vannes, c. 3; II. Concil von Arles, c. 21; III. Concil von Orléans, c. 24; Concil von Eauze, c. 1.

[2]) *Puchta*, Cursus der Institutionen, III, § 258. — *Ihering*, Geist des römischen Rechts, II, 1 (2. Aufl.), S. 209 fg. — *Mommsen*, Römisches Staatsrecht, II, 352.

[3]) L. 71, § 1, D. 35, 1. — L. 19, 134, pr. D. 45, 1.

verleihen und, wenn aus dem Verlöbniss auch keine Klage auf Schliessung der Ehe oder auf eine Entschädigung gegeben wurde, doch das Verlöbniss zu einem festeren Verhältniss zu machen suchte. Aus dem Verlöbniss entsprangen eine Reihe von Wirkungen, welche auch mit der Ehe verbunden waren und durch welche das Verlöbniss der Ehe genähert wurde.

1) Wie die Ehefrau dem Manne, war auch die Braut dem Bräutigam Treue zu halten schuldig. Untreue der Verlobten wurde wie adulterium der Ehefrau bestraft.[1]) Da die Untreue des Ehemannes nicht strafbar war, war es selbstredend auch nicht die des Bräutigams.

2) Die Eingehung eines zweiten Verlöbnisses, bevor das erste gelöst war, machte infam, ebenso wie die Eingehung einer zweiten Ehe, solange die erste nicht gelöst war.[2]) Auch der Abschluss einer Ehe, wenn das frühere Verlöbniss nicht vorher aufgehoben war, zog diese Strafe nach sich.[3])

3) Wie dem Ehemann stand auch dem Bräutigam die actio injuriarum gegen denjenigen zu, der seiner Braut eine injuria zugefügt hatte.[4])

4) Der Bräutigam konnte sowenig gegen die Braut wie der Ehemann gegen die Ehefrau die infamirende actio furti anstellen, sondern nur die condictio furtiva.[5])

---

[1]) L. 13, § 3, D, 48, 5: „Divi Severus et Antoninus (198—211) rescripserunt, etiam in sponsa hoc idem (adulterium) vindicandum: quia neque matrimonium qualecunque nec spem matrimonii violare permittitur.“ — Vgl. *von Scheurl*, Die Entwickelung des kirchlichen Eheschliessungsrechts (1877), S. 10.

[2]) L. 13, § 3, D. 3, 2.

[3]) L. 13, § 4, h. t.

[4]) L. 15, § 24, D. 47, 10.

[5]) L. 3, § 2, D. 25, 2. — Ueber die aus dem Verlöbniss entspringenden Ehehindernisse der Verwandtschaft s. oben S. 543, Note 4.

Wohl konnte in der von dem Rechte vorgeschriebenen Form die einseitige Lösung des Verlöbnisses erfolgen, aber auch die Ehe konnte durch den Willen eines jeden der Ehegatten geschieden werden. Auch hier war nur die Anwendung einer bestimmten Form von dem Rechte vorgeschrieben. Wie aber nach dem Rechte der spätern Kaiserzeit mit der einseitigen Ehescheidung, die nicht aus einem der im Rechte bestimmten Scheidungsgründe erfolgte, Vermögensnachtheile verbunden wurden, so auch mit der einseitigen, nicht durch einen genügenden Grund gerechtfertigten Lösung des Verlöbnisses. Der Theil, der sich einer solchen schuldig gemacht hatte, konnte Schenkungen, die er in Bezug auf die künftige Ehe gemacht hatte, nicht zurückfordern.[1]) Von Constantin wurde 319 ferner bestimmt, dass die Geschenke von dem schuldigen Theil zurückzugeben seien.[2]) Die Festsetzung einer Conventionalstrafe für den Verlöbnissbruch wurde zwar auch jetzt nicht für rechtlich wirksam erklärt, wohl aber wurde es Sitte, dass bei der Verlobung zur Verstärkung des Versprechens ein Handgeld, sponsalia (in Cod. Theod.; später arrha sponsalicia genannt), gegeben wurde, welches derjenige, der aus ungerechtfertigten Gründen die Ehe auflöste, verlieren sollte. Hieran knüpfte die Gesetzgebung an und bestimmte, dass das Handgeld in vierfachem Betrage zurückgegeben werden solle.[3]) Es wurde also, da ein Handgeld,

Lösung des Verlöbnisses. Folgen.

---

[1]) Frag. Vatican., § 262.

[2]) c. 2, Cod. Theod., III, 5.

[3]) c. 6, Cod. Theod., III, 5, von Gratian und Theodosius I. von 380. Die Verpflichtung zum vierfachen Ersatz trat nicht nur ein, wenn derselbe bedungen war, wie *Puchta*, Institut., III, § 289, sagt; sondern war eine unmittelbare Wirkung des Verlöbnissbruches. Sie wurde auch nicht erst durch die angeführte Constitution eingeführt, sondern beruht auf einem frühern Gesetze (c. 6, § 2, h. t. „ad quadruplum ex veteri constitutione teneatur“ — allerdings zunächst in Bezug auf

wenn auch nicht nothwendig, aber doch regelmässig bei der Verlobung vorkam, auf den Verlöbnissbruch geradezu eine Vermögensstrafe gesetzt.

Diese Rechtsentwicklung, welche dahin strebte, dem Verlöbniss eine grössere juristische Bedeutung zu geben, musste der Kirche, obgleich sie nicht von ihr hervorgerufen war, erwünscht erscheinen und von ihr gefördert werden.[1])

Die Kirche und das Verlöbniss.

Schon in früher Zeit hatte die Kirche dem Verlöbniss eine grosse Bedeutung beigelegt und dasselbe ernster aufgefasst, als dies unter der Gesetzgebung der ersten Kaiserzeit die Regel geworden war.

Es mag hierauf das jüdsiche Recht eingewirkt haben, nach welchem die Braut in manchen Beziehungen der Ehefrau gleichgestellt wurde und, wie im spätern römischen Rechte, bei Untreue der Strafe des Ehebruchs unterlag.[2]) So wird denn auch an einzelnen Stellen des alten Testaments die Verlobte geradezu als Weib bezeichnet.[3]) Wichtiger indessen wird es gewesen sein, dass die Kirche das

---

die Witwe, die sich verlobt hatte, gesagt, aber die vetus constitutio bezog sich sicher nicht allein auf die Witwe).

[1]) *Scheurl*, a. a. O., S. 13 fg., behauptet, auch in Bezug auf Eheschliessung habe sich schon in römischer Zeit eine sehr folgenschwere Abweichung der kirchlichen Auffassung von dem römischen Recht ausgebildet. Nach der kirchlichen Anschauung komme die Kraft der Begründung des ehelichen Rechtsverhältnisses dem Eheconsens zu, abgesehen von seiner Ausführung durch Herstellung des consortium omnis vitae, und weiterhin sei von der Kirche die geschlechtliche Vereinigung für wichtiger als die Heimführung betrachtet worden. Die von ihm aus dem Corpus Juris can. angeführten Stellen des *Joh. Chrysostomos* und *Augustinus* liefern hierfür jedoch keinen Beweis.

[2]) *Saalschütz*, Das Mosaische Recht, II, 576 fg.; Deuteronom., 22, 23—27.

[3]) Genesis, 29, 21; Deuteron., 22, 23. — Auch *Philo*, De special. leg., I, 12, sagt, die Verlobten stehen den Verheiratheten gleich (ed. *Mangey* [1742], II, 311).

feierliche, bei der Verlobung gegebene Versprechen für bindend hielt und eine Verletzung des gegebenen Wortes aus nicht gerechtfertigten Gründen als Sünde betrachtete. Vor Abschluss des Verlöbnisses sollte desshalb der Rath des Bischofs und der Geistlichen eingeholt werden, sollten die Jungfrauen sich an die geweihten Witwen wenden, damit durch diese Mitwirkung der kirchlichen Vertrauenspersonen Ehen vermieden werden, welche von der Kirche nicht gebilligt wurden.[1]) Hiermit verband sich vielfach die Sitte, dass nach stattgehabter Verlobung die Verlobten durch den Bischof den kirchlichen Segen mit Handauflegung erhielten. Und zwar bestand diese Sitte nicht nur im Orient, sondern auch in der abendländischen Kirche.[2]) Die Kirche musste desshalb auch die grobe Verletzung des Verlöbnisses, das unter ihrem Rath eingegangen und durch ihren Segen bekräftigt worden war, mit kirchlicher Strafe bedrohen. Das Concil von Ancyra von 314, c. 11, be-

[1]) *Ignatius* ad Polyc., c. 5: „πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι.“ — *Tertullian*, De monogamia, c. 11 (I, 777); De pudicitia c. 4 (I, 798); Ad uxorem, II, c. 2 (I, 695).

[2]) Papst Siricius an Himerius von Tarragona von 385, c. 4. „De conjugali velatione requisisti, si desponsatam alii puellam alter in matrimonium possit accipere: hoc ne fiat omnibus modis inhibemus, quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur.“ Darnach ist die Behauptung *Friedbergs* (Verlobung und Trauung, 1876, S. 24): „Die occidentalische Kirche hat von kirchlichen Verlöbnissen nichts gewusst“, zu berichtigen. Auch *Scheurl*, a. a. O., S. 25 fg., bestreitet, dass im Abendlande Verlöbnisse eingesegnet worden seien. Die Beweiskraft der angeführten Stelle des Siricius kann jedoch meines Erachtens bei ihrem klaren Wortlaut durch gezwungene Auslegungen, wie sie *Scheurl* vorschlägt, nicht erschüttert werden. Da es unbestritten ist, dass im Orient die Verlöbnisse kirchlich eingesegnet wurden (vgl. z. B. *Joh. Chrysostomos*, Homil. 48 in c. 24 Genes. [II, 550]), so ist nicht recht einzusehen, wesshalb man sich gegen die Zulässigkeit dieser Sitte im Westen sträubt.

stimmte, dass eine Verlobte, die von einem Dritten entführt worden ist, dem Bräutigam wieder zurückgegeben werden sollte, selbst wenn ihr Gewalt angethan worden war. Es sollte also selbst dadurch nicht die Verbindung aufgehoben werden, während es selbstredend dem Bräutigam dann zustand, das Verlöbniss zu lösen.[1]) Papst Siricius erklärte, dass auf jede Weise die Lösung eines eingesegneten Verlöbnisses zu verhindern sei und dass derjenige Theil, der eine andere Ehe eingehe, dem Kirchenschänder gleich behandelt werden müsse.

Noch ein anderes Motiv aber veranlasste die Kirchenväter das Verlöbniss der Ehe gleich zu stellen und dessen Unauflöslichkeit in demselban Maasse zu behaupten, in dem die Kirche auf Grund der Schrift die Unauflöslichkeit der Ehe verlangte. In dem Evangelium Matthäi (I, 17. 20) wird Maria erst die Verlobte, dann das Weib des Joseph genannt. Unter Berufung auf die schon angeführten Stellen aus dem 5. Buche Mosis wurde nun behauptet, schon das Verlöbniss begründe die Ehe und desshalb werde auch die Braut in der Schrift schon Ehefrau genannt.[2]) Die Ehe beginne mit dem bei dem Verlöbniss gegebenen Treuversprechen; zwischen Joseph und Maria habe eine wirkliche Ehe bestanden, wenn auch noch keine Hochzeit stattgefunden habe.[3])

---

[1]) Concil von Ancyra, c. 11. — Ueber die dem Bräutigam zustehende Scheidungsbefugniss siehe *Zhishmann*, S. 391 fg.; *Scheurl*, S. 24.

[2]) *Hieronymus*, De perpetua virginitate b. Mariae, c. 4 (II, 207): „cum hanc esse scripturae divinae consuetudinem noverimus, ut sponsas appellat uxores.“ — Commentar. in Evangel. Matth., c. 11, 13 (III, 47).

[3]) *Augustinus*, De nuptiis et concupiscentia, I, c. 11: „Conjux vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat nec fuerat cogniturus nec perierat nec mendax manserat conjugis appellatio... Propter quod fidele conjugium parentes Christi vocari

Unter dem Einfluss Augustins geschah es namentlich, dass diese Ansicht Verbreitung fand und sich fortpflanzte.[1])

Noch verbreiteter als die Sitte, das Verlöbniss einzusegnen, war jedenfalls der Gebrauch, dass bei dem Abschluss der Ehe selbst das junge Ehepaar den Segen der Kirche nachsuchte. Bis auf Tertullian lässt sich diese Sitte zurück verfolgen. Die kirchliche Weihe der neuen Ehe bestand zunächst in der gemeinschaftlichen Abendmahlsfeier des Brautpaares. Damit war eine Oblation von Seiten desselben verbunden; bei der Eucharistie wurden ihre Namen verlesen und damit der Fürbitte der Gemeinde empfohlen. Hierzu kam aber noch eine besondere Segnung der Neuvermählten durch den Bischof mit Handauflegung.[2]) Bei der Allgemeinheit dieser Sitte musste später in der Regel ein Priester mit der Einsegnung der Ehen beauftragt werden.[3]) Im 4. und 5. Jahrhundert wird es als der regelmässige Fall angenommen, dass Christen die Ehe nicht eingehen, ohne durch kirchliche Segnung ihren Bund geweiht zu haben.[4]) Nach einer in der gallischen Kirche

Einsegnung der Ehe.

---

ambo meruerunt." Es ist übrigens bemerkenswerth, dass schon im 3. Jahrhundert der Ausdruck sponsa auf die Ehefrau von *Cyprian* angewandt wird, Ep. 4 (p. 475). „Si superveniens maritus sponsam suam jacentem cum altero videat, nonne indignatur et fremit?"

[1]) Im 7. Jahrhundert schreibt *Isidor von Sevilla* in Anlehnung an die angeführte Stelle Augustins: „Conjuges verius appellantur a prima desponsationis fide, quamvis adhuc inter eos ignoretur conjugalis concubitus." Etymolog. IX, c. 7 (III, 453).

[2]) *Tertullian,* Ad uxorem, II, c. 8: „unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio; angeli renunciant, pater rato habet. Nam nec in terris filii sine consensu patrum recte et jure nubunt" (I, 698). Vgl. auch *Clemens Alex.*, Paedag., III, c. 11 (I, 291). — Anderer Ansicht *Dieckhoff*, Die kirchliche Trauung (1878), S. 22 fg.

[3]) Wie dies aus c. 7 des Concils von Neocäsarea hervorgeht.

[4]) *Ambrosius*, Ep. 19, ad Vigilium (III, 844), c. 7. „Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari

bestehenden Vorschrift sollte das Ehepaar, das den Segen der Kirche empfangen hatte, aus Ehrfurcht die nächste Nacht sich nicht berühren.[1])

So allgemein unter den Christen auch der Gebrauch gewesen sein mag, zur Schliessung der Ehe den kirchlichen Segen einzuholen, so hat die Kirche doch die Nichtbeachtung dieser Sitte nicht mit kirchlichen Strafen belegt. Es war vielmehr den Einzelnen überlassen, der Sitte sich zu fügen. Abgesehen davon, dass selbstredend die rechtliche Giltigkeit der Eheschliessung von der Beobachtung dieses kirchlichen Gebrauchs ganz unabhängig war, so hat auch die Kirche nirgends den Ehegatten, welche in einer nicht eingesegneten Ehe lebten, irgend welche kirchliche Vortheile entzogen. Die Ehe wurde abgeschlossen rechtlich durch die übereinstimmende Willenserklärung der Eheschliessenden. Zu dieser Willenserklärung kam die Einsegnung hinzu als eine für das Recht völlig gleichgiltige Handlung, die von der Kirche empfohlen, aber nicht geboten war.

In welchem Verhältniss die Einsegnung des Verlöbnisses zu der der Eheschliessung stand, ist nicht sicher. Doch ist es wahrscheinlich, dass, auch wenn erstere stattgefunden hatte, doch die Einsegnung bei der Hochzeit nicht wegfiel.

Die Kirche hatte dem Verlöbniss eine Bedeutung zugeschrieben, welche ihm nach dem geltenden Rechte nicht zukam. Das Verhältniss, das rechtlich nicht nur durch gegenseitige Uebereinkunft der Verlobten, sondern durch einseitige Aufkündigung eines jeden derselben löslich war, sollten die Christen, sofern sie den sittlichen Geboten der

oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia?" — *Possidius*, Vit. Augustini, c. 27. — Innocenz I. an Victricius von Rouen, c. 6: „Benedictio quae per sacerdotem super nubentes imponitur."

[1]) Statuta eccl. ant., c. 13.

Kirche Folge zu leisten Willens waren, wenigstens nicht einseitig lösen.[1])

Eine ganz andere Rechtsanschauung über die Bedeutung des Verlöbnisses, ein ganz anderer Rechtszustand in Betreff des Rechts der Eheschliessung traten der Kirche bei den germanischen Völkern entgegen. So weit auch das germanische Recht abwich von dem der Kirche bisher bekannten römischen, so fanden sich doch bald Berührungspunkte zwischen der herrschenden kirchlichen Anschauung und dem germanischen Rechtsinstitute.[2]) Das Verlöbniss nach germanischem Recht.

Nach römischem Recht war das Verlöbniss eine Uebereinkunft der Parteien, künftig eine Ehe mit einander zu schliessen. Diese Uebereinkunft zog nicht die rechtliche Verpflichtung nach sich, den Vertragsinhalt zur Ausführung zu bringen. Wie das Verlöbniss nicht den Verlobten zur Eheschliessung verpflichtete, so war auch das Verlöbniss keine Bedingung der Eheschliessung. Die Ehe wurde geschlossen durch den übereinstimmenden Willen der Parteien; ob ein Verlöbniss vorausgegangen war oder nicht, war für den rechtlichen Bestand der Ehe völlig bedeutungslos. Das römische Recht stand am Endpunkt einer

---

[1]) Eine kirchliche Bestimmung, welche die auf gegenseitiger Uebereinkunft beruhende Lösung des Verlöbnisses mit Strafe bedroht oder nur getadelt hätte, findet sich nicht.

[2]) Ueber Verlobung und Eheschliessnng nach den Volksrechten siehe *E. Friedberg*, Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwickelung (1865), S. 18 fg.; *R. Schröder*, Geschichte des ehelichen Güterrechts in Deutschland (1863), Bd. I. Die richtigen Gesichtspunkte für das wissenschaftliche Verständniss der deutsch-rechtlichen Verlobung sind jedoch erst eröffnet worden durch die geistvollen und gelehrten Schriften von *R. Sohm*, Das Recht der Eheschliessung aus dem deutschen und can. Recht geschichtlich entwickelt (1875), und Trauung und Verlobung (1876). Vgl. damit *E. Friedberg*, Verlobung und Trauung, zugleich als Kritik von *Sohm* (1876) und *Scheurl*, a. a. O., S. 35 fg.

Entwicklung, deren Anfänge weit zurücklagen und dem Bewusstsein der damaligen Zeit gänzlich entrückt waren. Trotzdem lässt sich erkennen, dass auch das römische Recht von denselben Grundanschauungen ausgegangen ist, die dem Rechte der Germanen wie dem anderer indogermanischer Stämme eigen waren.[1])

Entwickelungsgang des Rechts der Eheschliessung.

Die Tochter befand sich im Eigenthum des Vaters oder Vormunds, wie die Frau im Eigenthum des Mannes. Die Ehe ward geschlossen, indem die Tochter aus dem Eigenthum des Vaters in das des Mannes überging, der Mann kaufte das Eigenthum an der Tochter gegen Entgelt von dem Vater. Mit steigender Gesittung verwandelt sich das Eigenthum an dem Weibe in die väterliche, bezüglich die eheherrliche Gewalt über das Weib. Diese Gewalt aber hat noch einen vermögensrechtlichen Werth, sie muss gekauft werden. Der Kaufvertrag aber ist der sinnlichen Auffassung der Culturperiode gemäss und in Folge des Mangels an Abstraktionskraft des Volkes Realcontract im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Erwerber übergibt den Kaufpreis in Geldstücken und lässt sich das Weib, wie bei dem gewöhnlichen Kauf die Sache, zur Besitzergreifung übergeben.[2]) Mit der Entstehung und Entwicklung der sittlichen Idee der Ehe mussten aber auch wichtige Veränderungen in der rechtlichen Natur der Eheschliessung

---

[1]) Vgl. *A. Rossbach*, Untersuchungen über die römische Ehe (1853), S. 198 fg.

[2]) In der römischen coëmptio, die bekanntlich in der Form der mancipatio erfolgte, erscheint deutlich erkennbar noch die älteste Form der römischen Eheschliessung. Die confarreatio enthielt die religiösen Hochzeitsgebräuche der Urzeit in ihrer ursprünglichen Gestalt. „Wir werden nicht zweifeln können, dass die selbständig für sich bestehende Existenz der confarreatio erst ein Resultat innerer Bewegung ist.“ *Rossbach*, a. a. O., S. 246. Anderer Ansicht allerdings *O. Karlowa*, Die Formen der römischen Ehe und Manus (1867), S. 2 fg.

eintreten. Der Mann erwarb nicht nur die eheherrliche Gewalt über die Frau, er verpflichtete sich auch, sie nach Massgabe des objectiven Rechts als Ehefrau zu halten und ihr gegenüber die Pflichten des Ehemannes zu erfüllen. Die sittliche Idee der Gewalt des Vaters, des Mannes (manus, mundium) tritt hervor. Die Ueberzeugung dringt in das Recht, dass die eheherrliche Gewalt nicht einen Vermögenswerth, sondern einen sittlichen Werth hat, dass sie nicht nur Rechte, sondern vor allem auch Pflichten enthält. Desshalb kann der Vater später die Tochter nicht mehr ohne ihre Zustimmung an den Ehemann veräussern. Der Kaufvertrag kann auch dann als Scheinkauf sich der Form nach erhalten. Die Gestalt des Kaufgeschäfts wird gewahrt, aber es wird nur noch ein Scheinpreis symbolisch entrichtet. So in dem römischen Recht. Oder aber der Kaufvertrag bleibt in Wahrheit bestehen, aber er wird veredelt, indem der Kaufpreis als Preis eines unschätzbaren Objekts in seiner Höhe nicht durch jedesmalige vertragsmässige Vereinbarung, sondern durch Rechtssatz bestimmt wird und indem der Kaufpreis nicht mehr dem Vater oder Vormund, d. h. dem Verkäufer, sondern der Braut entrichtet wird, um ihr als Witwenversorgung zu dienen. So im deutschen Recht zur Zeit der Volksrechte.[1])

Aber noch nach einer anderen Seite tritt eine Entwicklung ein. Der Ehevertrag hatte ursprünglich den Inhalt, dem Vater die Braut abzukaufen und ihm ein Entgelt dafür zu leisten. Uebergabe der Braut und Leistung des Preises folgten Zug um Zug. Willenserklärung und Ausführung des Willens fielen zusammen. Die Verfeinerung des sittlichen Gefühls und die wirthschaftlichen Verhältnisse, die ihre frühere Einfachheit verloren haben, führen dazu, die Willenserklärung von der Eheschliessung durch Das Verlöbniss.

---

[1]) *Sohm*, Eheschliessung, S. 23 fg., 32 fg.

eine Zwischenzeit zu trennen. Diesem Zwek dient das Verlöbniss. Das römische Recht machte aus demselben einen besondern Vertrag, der, in der feierlichen Form der sponsio abgeschlossen, die Verpflichtung des Vaters (später der Tochter) sowie die Verpflichtung des Bräutigams zur künftigen Eheschliessung zum Inhalt hatte. Es war die Willenserklärung, künftig die Ehe zu schliessen. Das deutsche Recht dagegen trennte zeitlich die verschiedenen Akte der Eheschliessung; die darin enthaltene Willenserklärung und die Willensausführung. Die Verlobung, desponsatio, ist die Willenserklärung, die nicht gerichtet ist auf einen zukünftigen Vertrag der Eheschliessung, sondern sie ist der Vertrag, in welchem der Bräutigam unter Zahlung des Kaufpreises sich verpflichtet, die Braut heimzuführen und als Ehefrau zu halten, in welchem der Vater oder Vormund sich verpflichtet, die Braut und die Gewalt über sie, das mundium, dem Bräutigam zu übertragen. Die Zahlung des Kaufpreises ist nothwendig zur rechtlichen Giltigkeit des Vertrags, da nach deutschem Recht die übereinstimmende Willenserklärung hierzu nicht genügt, sondern nur die Leistung der einen Partei den rechtlichen Grund für die Forderung der andern Leistung bildet. Durch die Zahlung des Kaufpreises erhält die Verlobung ihre bindende Kraft. Der Vormund ist rechtlich verpflichtet, die Braut dem Manne zu übergeben, der Mann ist rechtlich verpflichtet, die Braut heimzuführen. Schon frühe indessen wird die Zahlung des Kaufpreises im deutschen Recht ersetzt durch die Zahlung eines symbolischen Kaufpreises, eines Handgeldes. Hierdurch wird jedoch die Verpflichtung zur Zahlung des wirklichen Kaufpreises nicht aufgehoben, sondern vielmehr nur die Möglichkeit gegeben, in den Formen des Rechts einen bindenden Vertrag zu schliessen, ohne dass die eine Partei genöthigt wäre, sofort zu leisten, während die andere Partei nur zu einer zukünftigen Leistung sich

verpflichtet. Das Handgeld ist nur das Zeichen für die Verpflichtung, den Kaufpreis zu zahlen. Dieser in der Verlobung geschlossene Vertrag wird vollzogen durch die wirkliche Zahlung des Kaufpreises oder die an seine Stelle getretene Bestellung der Witwenversorgung und durch die Uebergabe der Braut, durch die Trauung.[1])

Daraus ergibt sich, dass die Verlobung im germanischen Recht ein unumgängliches Erforderniss der rechtsgiltigen Ehe war. Die Verlobung war der Rechtsgrund, aus welchem die Rechtsgiltigkeit der Ehe folgte. In ihr war die übereinstimmende Willenserklärung des Inhabers des mundiums, des Vormunds, und des Mannes enthalten, welche gerichtet war auf Zahlung des Preises und Uebergabe der Braut. Desshalb war selbst da, wo schon vor der Ehe ein Zusammenleben von Mann und Frau stattgefunden hatte, eine nachträgliche Verlobung nothwendig, um das aussereheliche zu einem ehelichen Verhältniss umzugestalten.[2]) Die Rechtsgiltigkeit der Ehe hängt desshalb in erster Linie von der Rechtsgiltigkeit der Verlobung ab. Die Zustimmung der Braut war im allgemeinen in dieser Periode zur Verlobung noch nicht erforderlich.[3]) Erst nach der Verlobung Verlobung und Trauung.

---

[1]) Es ist das grosse Verdienst *Sohms*, diese Grundgedanken des deutschen Rechts der Eheschliessung klar gestellt und erwiesen zu haben. Den Begriff der Trauung hat er zum ersten Male aus den Quellen nachgewiesen und wissenschaftlich verwerthet. Dies erkennt im wesentlichen auch *Friedberg* an (Verlobung und Trauung, S. 1 fg., S. 11 fg.).

[2]) *Schröder*, S. 9; *Sohm*, Trauung und Verlobung, S. 34.

[3]) Die entgegengesetzte Ansicht ist die herrschende. *Walter*, Rechtsgeschichte, § 484 (II, 132); *Kraut*, Vormundschaft nach den Grundsätzen des deutschen Rechts, I, 327 fg.; *Rive*, Geschichte der deutschen Vormundschaft, S. 240; *Schröder*, I, 8: „Die durchgreifende Regel ist jetzt vielmehr, dass kein Weib wider ihren Willen verheirathet werden kann.“ *Sohm*, Eheschliessung, S. 50. Für das fränkische Recht wird indessen durch eine Reihe von Zeugnissen erwiesen,

erfolgte die Uebergabe, traditio, Trauung der Braut durch den Vormund an den Mann. War nun aber auch in der Verlobung das rechtliche Fundament der Ehe gelegt, so konnte doch das eheliche Zusammenleben erst beginnen mit der Uebergabe der Braut, mit der Trauung. Erst dann erhält der Mann die Braut zu seiner Ehefrau, indem ihm die eheherrliche Gewalt über sie übertragen und sie selbst ihm übergeben wird. Einer Consenserklärung bedarf es bei dieser Uebergabe nicht, denn sie ist nur die Vollziehung der in der Verlobung liegenden rechtsverbindlichen Willenserklärung. Damit ist das Rechtsverhältniss der Ehe zwischen Mann und Frau, dessen wesentlicher Inhalt, soweit er überhaupt rechtlich bestimmt ist, durch objectives Recht normirt wird, begründet.

Rechtliche Wirkungen der deutschen Verlobung.

Ganz anders als im römischen Recht ist also die Verlobung nicht ein Vertrag über eine zukünftige Vertragsschliessung, sondern sie ist der Vertrag, dessen Vollzug die

dass die Verlobung ohne oder gegen den Willen der Braut stattfinden konnte. Siehe Vit. Salabergae, c. 6 (*Mabillon*, II, 406: „parentes ejus... contra puellae voluntatem eam cuidam.. in matrimonio tradiderunt"); Vit. Gertrudis, c. 1 (*Mabillon*, II, 444); Vit. Glodesindis (gest. 830. Die Vita ist aus dem 10. Jahrhundert. *Mabillon*, II, 1088). — Die Constit. Chloth., c. 7 (Mon. Leg., I, 2), auf welche man sich beruft, handelt nur von dem noch zu besprechenden königlichen Verlobungsrecht. Ebenso geben andere Stellen, die häufig angeführt werden, keinen Aufschluss über die Frage, so Lex Burg., tit. 100; Lex Sax., c. 40. Nach der Lex Wisigoth., III, tit. 1, c. 4, darf das Mädchen nicht gegen ihren Willen einem jüngern Manne verlobt werden; tit. 3, c. 4 handelt nur von dem Fall, dass nach dem Tode des Vaters der Bruder dem Entführer (raptor) die Schwester gegen ihren Willen verlobt. Im Langobardischen Recht bestimmte *Ed. Roth.*, c. 195, dass ein anderer Mundwalt als Vater und Bruder das Mädchen gegen seinen Willen nicht verloben darf. Im Jahre 717 wird dies von *Luitprand* (Leg. Luitpr., c. 12) bestätigt. Erst im Jahre 731 bestimmt *Luitprand* (c. 120), dass ein Mädchen überhaupt nicht gegen seinen Willen verlobt werden darf, „quia peius tractata esse non potest, si illum verum tollit, quem ipsa non vult."

Ehe unmittelbar zur rechtlichen Existenz bringt. Die Wirkungen der deutschen Verlobung sind desshalb auch andere als die der römischen. Sie begründet ein Treuverhältniss zwischen den Parteien, sie begründet die rechtlichen Verpflichtungen, die Braut zu übergeben und die Braut heimzuführen. Die Verlobung ist aber desshalb keineswegs Eheschliessung, sie ist zwar der Vorgang, welcher über die Legitimität der Ehe entscheidet, nicht aber die juristische Thatsache, an welche das Recht die Entstehung der Ehe knüpft.[1]) Diese juristische Thatsache ist vielmehr

---

[1]) *Sohm* sieht in der Verlobung die Eheschliessung im Sinne des deutschen Rechts. Die Verlobung begründe die Ehe als Rechtsverhältniss, die Trauung die Ehe als Thatverhältniss. Mit der Verlobung entstehen die negativen Wirkungen der Ehe (eheliches Treuverhältniss), mit der Trauung die positiven Wirkungen derselben (eheliches Gemeinschaftsverhältniss). Wie in dem deutschen Sachenrecht der Contract der Eigenthumserwerbsgrund sei, das deutsche Recht das Eigenthum von dem Moment an datire, in welchem der rechtliche Grund desselben gelegt ist, obgleich die vollen rechtlichen Wirkungen des Eigenthums sich noch nicht mit dem Eigenthum verbinden, sondern erst mit der Besitzesübertragung (Investitur, Auflassung) eintreten, so entstehe auch durch die Verlobung die Ehe, während ihre vollen positiven Wirkungen erst mit der Trauung beginnen. Indessen so interessant und wichtig die Ausführungen *Sohms* über das deutsche Sachenrecht und das Verhältniss von Contract und Besitzesübertragung sind, so ist doch der volle Beweis für ihre Richtigkeit nicht geliefert (siehe die gewichtigen Bedenken, welche *Brunner*, Jenaer Literaturzeitung, 1876, Nr. 32, S. 499 fg., dagegen erhoben hat). Aber selbst wenn dieser Beweis vorläge, so wäre die Analogie für die Beurtheilung der Verlobung und Trauung nicht, wie *Sohm* (Trauung, S. 15) glaubt, ausschlaggebend. Das altdeutsche Eherecht hatte zwar seinen Ausgangspunkt in dem Vermögensrecht. Aber, wie *Sohm* (Trauung, S. 13) ganz richtig sagt, „die Zeit, wo man wirklich die Verlobung als einen blossen Anwendungsfall des Kaufgeschäfts und den Erwerb der Jungfrau als ein Seitenstück des Eigenthumserwerbs betrachtet haben mochte, lag jedenfalls weit hinter der Entwickelungsstufe zurück, welche bereits das deutsche Recht einnimmt.“ In den Volksrechten ist die Verlobung kein vermögensrechtlicher Vertrag, ist die eheherr-

der auf Grund eines Verlöbnisses erfolgende Uebergang der Braut aus der Gewalt des Vaters oder Vormunds in die Gewalt des Mannes. In der Regel vollzieht sich dieser Uebergang durch die mit Formalien und symbolischen Handlungen verbundene Uebergabe der Braut und durch die Besitzergreifung Seitens des Bräutigams. Hatte vorher schon ein Zusammenleben, wenn auch ein aussereheliches, der Brautleute stattgefunden, so konnte die formelle Uebergabe in Wegfall kommen, da hier Willenserklärung und Willensvollzug in der Verlobung selbst enthalten waren.

Der Beweis für die obigen Sätze, dass das Verlöbniss bestimmte rechtliche Wirkungen ausübte, dass trotzdem aber das Verlöbniss auch nach deutschem Recht nicht als Eheschliessung betrachtet wurde, sondern die Wirkungen der Ehe erst mit dem Uebergang der Braut in die Gewalt des Mannes begannen, ergibt sich daraus, dass die wichtigsten Verhältnisse von dem Rechte verschieden behandelt wurden, je nachdem die Subjecte nur Verlobte oder wirkliche Ehegatten waren. Allerdings begründet das Verlöbniss gleicher Weise wie die Ehe die Verpflichtung zur Treue. Die daraus entspringenden Verhältnisse können desshalb vom Rechte auch in gleicher oder analoger Weise normirt werden, sei es dass es sich um Verletzung der ehelichen oder der Treue der Verlobten handelt. An dem charakteristischen Moment des Ehebegriffs, an dem ehelichen Zusammenleben, hält aber auch das deutsche Recht fest.

Geschlechtliche Vergehung der Braut.

Geschlechtliche Vergehungen der Braut mit Dritten werden mehrfach dem Ehebruch der Frau gleich gestellt

liche Gewalt kein Eigenthum, ist die Frau keine Sache mehr. Desshalb dürfen die Sätze des Sachenrechts nicht unbedingt auf die Ehe ausgedehnt werden. Die rechtliche Bedeutung des Verlöbnisses ist vielmehr allein zu erkennen aus den Wirkungen, welche dasselbe nach dem Zeugniss der Quellen ausübte.

und in gleicher Weise an der Brant und ihrem Mitschuldigen gestraft.[1]) Sowohl das westgothische wie das langobardische Recht sprechen diesen Grundsatz unmittelbar aus.[2]) Das burgundische Recht dagegen hatte ihn ursprünglich nicht gekannt. Bei Gelegenheit eines besondern Falles wurde vielmehr im Jahre 517 von König Sigismund ein Gesetz erlassen, weil das bestehende Recht eine Bestimmung darüber nicht enthalte, und gegen die Braut und ihren Mitschuldigen die Todesstrafe angedroht.[3]) Es ist aber zu beachten, dass keineswegs, wie bisher allgemein angenommen wurde, nach diesem Gesetz die Vergehung der Braut dem Ehebruch völlig gleich gestellt wird. Gegen den Ehebrecher und die Ehebrecherin hatte der Ehemann das Tödtungsrecht, und zwar musste er beide Schuldige tödten.[4]) Dieses Recht wird dem Bräutigam nicht zuertheilt, vielmehr wird gegen die Braut und deren Schuldigen die öffentliche Todesstrafe angedroht. Der König ist es, der die Schuldigen dahin begnadigen kann, dass sie durch Zahlung des Wergeldes an den Bräutigam die Todesstrafe ablösen sollen.[5])

---

[1]) *Schröder*, I, 10; *Richard Loening*, Der Vertragsbruch und seine Rechtsfolgen, I, 152 fg.; *Sohm*, Eheschliessung, S. 76.

[2]) Lex Wisigoth., III, tit. 1, c. 2; tit. 4, c. 2; tit. 6, c. 3. — *Ed. Roth.*, c. 179.

[3]) Lex Burgund., tit. 52. „Quotiescumque huiusmodi caussae consurgunt de quibus nihil praecedentium legum statuta disserunt, ita ambiguitatem rei oportet absolvi, ut emissum iudicium perpetuae legis robur accipiat.“ Dass die Strafe sogleich auf die Schuldigen angewandt wird, kann in einer Zeit, in der so häufig in der Rechtssprechung das Recht gefunden und fortgebildet wird, nicht auffallen.

[4]) Lex Burgund., tit. 68.

[5]) Lex Burgund., tit. 52. Dass es sich um eine öffentliche Strafe handelt, geht unzweifelhaft daraus hervor, dass der König bestimmt: „jubemus ut quoscunque similis facti reatus aequaverit, non tam dispendia sustineant facultatum, quam capitis amissione plectantur.“

Aufhebung des Verlöbnisses.

Während von den geschlechtlichen Vergehungen der Braut, mit denen nicht eine Lösung des Verlöbnisses, sondern eine Täuschung des Bräutigams beabsichtigt wird, nur in wenigen Volksrechten die Rede ist, liegt dagegen für die Frage, in wie weit eine Aufhebung des Verlöbnisses zulässig war und welche Folgen sie nach sich zog, ein reicheres Material vor. Das Verlöbniss erzeugte die Verpflichtung zur Uebergabe und Heimführung der Braut. Aber da auch die Ehe nach der Trauung nicht unlöslich war, so konnte auch das Verlöbniss aufgelöst werden. Indessen zog der Velöbnissbruch verschiedene Rechtsfolgen nach sich, je nachdem derselbe erfolgte aus rechtlich gebilligten oder aus nicht gebilligten Gründen. Die Volksrechte enthalten darüber verschiedene Bestimmungen.

Fränkisches Recht.

Nach der Lex Salica wird das erste Verlöbniss gelöst durch ein zweites, mit welchem der Uebergang der Braut in die Gewalt des Mannes verbunden ist. War die Braut entführt worden, so hatte der Entführer dadurch das Recht des Vaters und das Recht des Bräutigams verletzt. Er hatte nicht nur dem Vater eine Busse im Betrag des Witthums zu entrichten, sondern auch dem ersten Bräutigam einen Schadenersatz, wahrscheinlich in dem Betrage des Witthums, zu zahlen.[1] In karolingischer Zeit wurde unter kirchlichem Einfluss durch Reichsgesetz das Recht geändert. Auf dem Reichs-

---

[1]) Lex Salica, XIII, 10: „Si quis sponsam alienam tulerit et eam sibi in conjugio copulaverit, ... sol. 63 culpabilis judicetur.“ 63 sol. ist der Betrag des Witthums (siehe *Schröder*, I, 65). Die Stelle handelt von der Entführung. Es ist klar, dass ausser der Strafe von 63 sol. der Entführer noch das Witthum zu zahlen hatte, wenn eine rechtsgiltige Ehe zu Stande kommen sollte. Zusatz 3 bestimmt: „In contra sponsum vero, cujus sponsa est, sol. 15 culpabilis judicetur.“ Mit Recht vermuthet *Sohm* (Trauung, S. 24), dass diese geringe Busse auf einem Versehen des nur in zwei Handschriften überlieferten Textes beruht.

tag von Achen von 817 ward gemäss des c. 11 des Concils von Ancyra beschlossen, dass der Entführer, der unter allen Bedingungen dem ersten Bräutigam die Braut zurückzugeben habe, einer öffentlichen Strafe unterworfen werde und dem Bräutigam wie dem Vater der Braut sein Wergeld als Schadenersatz geben müsse. Die Ehe zwischen dem Entführer und der Entführten ist unmöglich.[1]) Indessen konnten diese strengen Rechtssätze nicht die Herrschaft behaupten. Sei es, dass die Rechtsanschauung des Volkes sich dagegen sträubte, in der Entführung einer Braut ein absolutes Hinderniss der Ehe zwischen Entführer und Entführten zu sehen, sei es, dass die Staatsgewalt und die Kirche gegen die Gewaltthätigkeiten des Zeitalters nichts auszurichten vermochten, seit der Mitte des 9. Jahrhunderts zeigen die kirchlichen Quellen, dass thatsächlich das frühere Recht wieder in Geltung getreten war. Noch das Concil von Verneuil von 844 hatte die Durchführung des strengen Strafgesetzes verlangt.[2]) Aber schon im folgenden Jahre gibt das Concil von Meaux dafür Zeugniss, dass thatsächlich das Gesetz beseitigt war; das Concil will desshalb der mildern und menschlichern Ansicht Rücksicht tragen und die Ehe des Entführers mit einer entführten Braut zulassen, wenn der Entführer sich der öffentlichen Busse unterziehe und dem Bräutigam den gesetzlichen Schadenersatz ent-

---

[1]) Capit. Aquisgran. 817, eccles., c. 24 (Mon. Leg., I, 208), unter ausdrücklicher Anführung des c. 11 von Ancyra; Capit. Aquisgran. 817, legib. add., c. 9 (Mon. Leg., I, 211). Damit steht in Verbindung ein Kapitel ungewissen Ursprungs, das Mon. Leg., I, 215, als c. 9 dem Kapitular von 817 angehängt ist und sich in dem Liber Papiensis als Lex Loth., c. 84 (Mon. Leg., IV, 555) findet. Vgl. *Boretius*, Capitularien im Langobardenreich, S. 145 fg. und *Sohm*, Trauung, S. 26 fg.

[2]) Concil in Verno palatio, c. 6 (Mon. Leg., I, 384). „. . . secularium legum terreantur austeritate.“

richte.[1]) In einer in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstandenen fränkischen Aufzeichnung findet sich die damals herrschende Rechtsüberzeugung klar ausgesprochen. Stimmt der Vater nachträglich der Verlobung des Entführers mit der Entführten zu, so kommen rechtsgiltige Verlobung und Ehe zu Stande, wenn der Entführer das Witthum bestellt und ferner den Betrag des pretium pudicitiae dem ersten Bräutigam zur Sühne seines verletzten Rechtes zahlt. Weigert sich der Vater, eine nachträgliche Verlobung abzuschliessen, so hat der Entführer die Braut zurückzugeben.[2])

Es ergibt sich, dass nach fränkischem Recht das erste Verlöbniss aufgelöst wurde durch ein zweites Verlöbniss der Braut, wenn zu demselben der Uebergang der Braut in die Gewalt des Mannes hinzugekommen war.[3]) Dagegen

---

[1]) Concil von Meaux, c. 68 (*Mansi*, XIV, 836). „... ut pro salutis et religionis competentia humanius quiddam debeant tractare pontifices... quia prior definitio durius, posterior quiddam tractaverit humanius, nullo modo, ut ad maximam indulgentiam descendamus, alterius sponsae acceptor sine publica transeat poenitentia et sponso legaliter multam componat."

[2]) Die Stelle findet sich bei *Regino*, De Synodalibus causis (ed. *Wasserschleben*, 1840, p. 254), II, c. 106 und trägt die, selbstredend falsche Ueberschrift: ex dictis S. Hieronymi. „Legitimum conjugium: virgo in civitate deprehensa a viro et illi per vim copulata; si voluerit pater ejus, dotabit eam ipse vir, quantum judicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae ejus; si autem habuerit sponsum, antequam deprehensa fuerit, dabitur ei... Filia praedicta deprehensa, si non fuerit voluntas patris, trahet eam a praedicto viro etc."

[3]) Für das ältere fränkische Recht gesteht *Sohm* (Trauung, S. 24) dies zu, behauptet aber, dass schon in merowingischer Zeit eine Aenderung eingetreten sei. Er beruft sich hierfür auf eine Erzählung der Vit. S. Vulmari, c. 1 (*Mabillon*, Acta Sanct., III, 1, p. 230), nach welcher eine Braut, die von einem andern dem Bräutigam entzogen worden und mit diesem gelebt hat, durch Urtheil des Königsgerichts dem ersten Bräutigam zugesprochen wird. Indessen ist in der Erzählung nicht gesagt, dass auch ein zweites Verlöbniss der Braut durch deren

darf angenommen werden, dass durch einseitige Willenserklärung der Braut oder durch eine Entführung, wenn derselben nicht eine nachträgliche Verlobung folgte, das Verlöbniss nicht gebrochen wurde.[1])

Wie der Gewalthaber der Braut durch ein zweites Verlöbniss das erste lösen konnte, so auch der Bräutigam, der andere Contrahent des Verlobungsvertrags. Er hatte aber dann an den Gewalthaber eine Busse im Betrage des Witthums zu zahlen.[2]) Ganz anders verhielt es sich mit

---

Vater oder Vormund stattgefunden habe, während hiervon doch die Beweiskraft der Stelle abhängig ist. Weder daraus, dass die Braut conjux genannt wird (vgl. *Gregor. Tur.*, IX, c. 33), noch daraus, dass der Entführer es zum Prozess kommen liess, dürfen wir dies schliessen, wie *Sohm* thut. Ohne äussern Zwang eine entführte Braut wieder herauszugeben, entsprach nicht dem Charakter der Zeit.

[1]) Vit. Lenogisili, c. 3 (*Boll.*, Acta Sanct., 13. Januar, I, 1121). Der Heilige (aus der Gegend von Le Mans) hatte die gegen ihren Willen Verlobte Agnefletis in seine Zelle entführt. Der Bräutigam klagt bei dem Königsgericht „quod accola quidam nomine L. artibus magicis sponsam debitam ad se se vinxisset. Modo, ait, legitima conjugia violantes inter se invicem nefandis studiis commiscentur.“ Der König will den Heiligen verurtheilen, da tritt ein Wunder zu seinen Gunsten ein, er wird freigesprochen und das Verlöbniss durch den König gelöst. Dass aber das Recht auf Seiten des Klägers stand, geht aus der Erzählung selbst hervor. *Sohm* (Eheschliessung, S. 76) nimmt an, dass nach Zusatz 4 zu Lex Sal., XIII, 10, der Entführer einer sponsa mit derselben Strafe wie der Entführer einer Ehefrau, d. h. der Strafe des eignen Wergeldes, bedroht werde. Indess mit Unrecht. Zusatz 4 handelt nicht von der gewöhnlichen Entführung; sondern von dem Falle, dass die Braut auf der Heimholung durch den Mann gewaltsam dem Brautgeleite entrissen und unter Anwendung von Gewalt geschändet wird. „Si quis puella sponsata dructe ducente (siehe *Grimm* in der Vorrede zu *Merkels* Ausgabe der Lex Sal. p. IX, LXXXII) in via adsallierit et cum ipsa violenter moecatus fuerit.“ Nur für diesen Fall ist die Strafe des eignen Wergeldes gesetzt. Nach tit. 15 trifft dieselbe Strafe denjenigen, „qui uxorem alienam tulerit a vivo marito.“

[2]) Lex Sal. (*Behrend:* Extravag. A. c. 1; *Merkel:* Nov. 274, 357). „Si quis filiam alienam ad conjugium quaesierit praesentibus suis et

der Ehescheidung. Es wird später zu erweisen sein, dass der Mann ursprünglich wahrscheinlich durch jede einseitige Willenserklärung, später aber nur aus den von dem Rechte angegebenen Gründen die Scheidung der Ehe vornehmen konnte. Dagegen kann die Frau ohne Zustimmung des Mannes niemals die Ehe scheiden.[1]) Die Frau ist in der eheherrlichen Gewalt des Mannes und kann sich derselben nicht entziehen. Die Braut ist in der Gewalt des Vaters oder Vormunds und desshalb kann dieser letztere durch Abschluss eines zweiten Verlöbnisses und durch Ueber-

---

puellae parentibus et postea se retraxerit et eam accipere noluerit, ... sol. 62½ culp. judicetur." *Sohm* (Eheschliessung, S. 77; Trauung, S. 8) ist der Ansicht, dass nach fränkischem Recht das Verlöbniss durch einseitigen Willen des Mannes nur aus den schwersten Gründen lösbar gewesen sei. Er folgert dies aus *Gregor. Tur.*, III, c. 27. König Theudebert hatte sich mit der Tochter des Langobardenkönigs verlobt; statt sie aber heimzuführen, eine Concubine genommen. Im 7. Jahre der Verlobung „conjuncti Franci contra eum valde scandalizabantur." In Folge dessen verstösst er seine Concubine und führt seine Braut heim. Der Grund des Aergernisses des Volkes scheint aber vielmehr darin zu bestehen, dass der König 7 Jahre lang das Verlöbniss bestehen liess, ohne die Ehe zu vollziehen und ohne dasselbe zu lösen. Dass er das Verlöbniss nicht hätte lösen können, sagt die Stelle nicht. Da, wie wir später sehen werden, die fränkischen Könige häufig genug einseitig die Ehe lösten, so ist nicht daran zu zweifeln, dass auch eine Lösung des Verlöbnisses dem Könige durch Rücknahme des gegebenen Wortes möglich war.

[1]) Nur auf dem Tage von Verberie 752 (Mon. Leg., I, 23), c. 17, ward der Frau gestattet, sich ohne den Willen des Mannes zu scheiden, wenn sie durch Kreuzesprobe nachweisen konnte, „quod vir suus numquam cum ea mansisset." Indessen liegt hier wahrscheinlich nicht ein Reichsgesetz, sondern ein Concilienbeschluss vor (*Sickel*, Regesten, S. 211: „Dass die Beschlüsse in Gegenwart des Königs gefasst wurden, lässt sich nicht nachweisen"). Jedenfalls wurde aber auf dem Reichstag von Compiègne 757 der entgegengesetzte Beschluss gefasst. Nach c. 20 (Mon. Leg., I, 29) kommt es in diesem Falle auf die Zustimmung des Mannes an; eine Beweisantretung wird nicht zugelassen, „quia vir caput est mulieris."

tragung der Gewalt an einen Dritten das Verlöbniss lösen. Die ungerechtfertigte Lösung des Verlöbnisses ist strafbar und verpflichtet zu einem Ersatz an den verletzten Contrahenten. Eine rechtswidrige Trennung der ehelichen Gemeinschaft macht wenigstens nach fränkischem Recht nicht strafbar, sofern mit ihr nicht Ehebruch der Frau verbunden ist, aber sie löst auch die Ehe nicht auf. Die eheherrliche Gewalt des Mannes bleibt bestehen; weder Mann noch Frau können eine zweite Ehe eingehen.

Alamannisches Recht.

Das alamannische Recht nimmt einen verwandten, aber doch etwas veränderten Standpunkt ein. Wie nach dem fränkischen Recht, kann auch hier das Verlöbniss aufgelöst werden durch Entführung der Braut und Uebergang derselben in die Gewalt eines Dritten. Die Entführung ist strafbar und zwar mit einer Busse von 200 Solidi. Aber der Entführer wird nicht gezwungen, die Braut herauszugeben; weigert sich der Vater der Entführten, mit ihm eine Verlobung abzuschliessen, so kann er durch eine weitere Zahlung von 200 Solidi die Entführte behalten und zwar offenbar als seine rechtmässige Ehefrau. Mit andern Worten: durch Zahlung der doppelten Busse kann die vertragsmässige Verlobung ersetzt werden, wird der Wille des Vormunds ergänzt.[1]) Andere Bestimmungen enthält das Recht

[1]) Lex Alam. Hloth., tit. 52. Die 200, bez. 400 sol. dürften, wie *Sohm* (Trauung, S. 24) bemerkt, das fünffache, bez. zehnfache Witthum sein. Anderer Ansicht *Schröder*, I, 17, und wieder anderer *Merkel* (Mon. Leg., III, 62, 15). Dagegen ist *Sohm* (a. a. O., S. 21) darin nicht beizustimmen, dass nur an eine Klage des verletzten Bräutigams gegen den Entführer zu denken sei. Edict. Roth., c. 190, 191 und Lex Saxonum, c. 49 behandeln denselben Thatbestand. Nach beiden haben sowohl der Vater der Braut wie der Bräutigam einen Anspruch auf Ersatz. Nach Ed. Roth. hat der Entführer dem Bräutigam das doppelte Witthum zu zahlen. Der Anspruch auf Ersatz wegen Verletzung des mundium steht dem Vormund zu. Analog ist das alamannische Recht auszulegen. In den 200, bez. 400 sol. ist

über die Entführung der Ehefrau. Der Entführer, der nur das mundium des Ehemanns verletzt, hat auch nur diesem Busse zu zahlen und desshalb natürlich eine geringere als der Entführer der Braut, der an den Vater und an den Bräutigam Busse zu zahlen verpflichtet ist.[1]) Während aber der Entführer einer Braut durch Zahlung der doppelten Busse die Entführte zu seiner rechtmässigen Ehefrau machen kann, wird die Lösung der Ehe von dem Willen des Mannes abhängig gemacht.[2])

Der Bräutigam kann durch einseitige Aufkündigung das Verlöbniss lösen, ist aber, wenn er der Verlobten nicht eine Schuld oder Gebrechen nachweisen kann, zur Zahlung einer Busse verpflichtet, die dem Betrage des Witthums (40 sol.) gleichkam. Er hatte in diesem Falle ausserdem mit 12, zur Hälfte von dem Vormund der Braut ernannten Eideshelfern zu schwören, dass er das Verlöbniss nicht in Folge einer Vergehung oder eines schweren Gebrechens der Braut aufgehoben habe. Konnte er diese

enthalten die Busse für das verletzte mundium des Vaters und die Busse für das verletzte Recht des Bräutigams. In welcher Weise die Theilung stattgefunden, lässt sich nicht mehr bestimmen.

[1]) Lex Alam. Hloth., tit. 51. *Wilda* (Geschichte des Strafrechts der Germanen, S. 851) findet dies kaum erklärlich. *Sohm* (Trauung, S. 23) erklärt es dahin, dass die entführte Braut als Jungfrau nicht mehr restituirbar gewesen und desshalb eine höhere Busse für ihre Entführung hätte gezahlt werden müssen als für die Entehrung der Frau, denn die Frau als solche konnte zurückgegeben werden. Wäre dies die Auffassung des alamannischen Rechts gewesen, so hätte auch die Entführung eines nicht verlobten Mädchens höher gebüsst werden müssen als die der Ehefrau. Das Gegentheil ist aber der Fall. Die Busse für die Entführung eines Mädchens beträgt nur 40 sol. (tit. 54).

[2]) Lex Alam. tit. 51. Der Satz „si maritus prior voluerit“ wird von *Sohm* (Trauung, S. 31) ohne genügenden Grund für einen spätern, unorganischen Zusatz erklärt. Er steht mit dem Vorhergehenden keineswegs im Widerspruch. Der Wille des Entführers entscheidet, wenn er die Frau zurückgeben will. Will er sie nicht zurückgeben, dann ist noch die Zustimmung des Ehemanns nothwendig.

eidliche Ehrenerklärung nicht leisten, so warf er dadurch der Braut eine Vergehung vor, einen Vorwurf, den nun der Vormund der Braut mit seiner Sippschaft zurückzuweisen hatte. Zeigte sich der Vorwurf gerechtfertigt, so konnte die Lösung des Verlöbnisses ohne Busse erfolgen. Zeigte er sich nicht gerechtfertigt, so hatte der Bräutigam entweder die Braut heimzuführen oder die Busse von 40 sol. zu zahlen und die eidliche Ehrenerklärung abzugeben.[1])

Das bayrische Recht entnahm seine Bestimmungen dem alamannischen, jedoch nicht ohne sie im einzelnen zu modificiren. Der Entführer einer Braut hatte eine Busse von 80 (später 160) sol. zu zahlen und die Braut zurückzugeben. Die Befugniss, sie gegen Erlegung der doppelten Busse als Ehefrau zu behalten, wurde ihm nicht gewährt.[2]) Was den

Bayrisches Recht.

---

[1]) Lex Alam. Hloth., tit. 53. Die Stelle erwähnt des Falles, dass der Bräutigam die eidliche Ehrenerklärung nicht abgibt, nicht; dass aber dann das im Text angegebene Verfahren zu erfolgen hatte, kann aus Edict. Roth., c. 179 geschlossen werden, das denselben Thatbestand behandelt. Wenn *Sohm* (Trauung, S. 10) gleiche Busse für die ungerechtfertigte Aufhebung von Ehe und Verlöbniss nach alamannischem Recht annimmt unter Berufung auf Pact. Alam., III, c. 3 (Si maritus uxorem suam dimittit, 40 sol. ipse componat etc.), so ist dagegen zu bemerken, dass die Lex Alam. Hloth. über Ehescheidung überhaupt keine Bestimmung enthält, eine zur Zeit der Lex Alam. Hloth. eingetretene Erhöhung der Busse von 40 sol. aber nicht nur möglich (siehe *Merkel*, De republica Alamann. [1849], p. 12 sqq.), sondern bei Berücksichtigung von Lex Bajuw., tit. VIII, 14 und 15 sehr wahrscheinlich erscheint. Siehe S. 594, Note 1.

[2]) Lex Bajuw., tit. VIII, c. 16. — Die Strafe des Entführers der Braut wurde später (Mon. Leg., III, 408) der des Ehebrechers insofern gleich, als dieser dem Manne mit seinem Wergeld, d. h. ebenfalls 160 sol. zu büssen hatte. Aber die Gleichheit ist nur eine äusserliche. Dem Manne ausschliesslich stand das Recht zu, den Ehebrecher zu tödten statt sich mit dem Anspruch auf sein Wergeld zu begnügen. Von einem solchen Recht des Bräutigams ist keine Rede (tit. VIII, c. 1; Decreta synodi apud Niuhinga von 775, c. 17; Mon. Leg., III, 467). Ferner die bis octuaginta sol., welche der Entführer der Braut zu

Bruch des Verlöbnisses durch den Bräutigam betrifft, so schliesst sich auch hier das bayrische Recht dem alamannischen an. Die Busse für Verlöbnissbruch, der nicht durch eine Vergehung der Braut oder durch invidia der Eltern derselben gerechtfertigt ist, beträgt 24 sol. und der frühere Bräutigam ist zu einer eidlichen Ehrenerklärung mit 12 Eideshelfern, welche von dem Gegner, aber aus der Sippschaft des Schwörenden, zu benennen sind, verpflichtet. Die ungerechtfertigte Verstossung der Frau dagegen ist mit einer Busse von 48 sol. zu büssen.[1])

Sächsisches Recht.

Das sächsische Recht theilt insofern den Standpunkt des alamannischen, als es die Schliessung einer rechtmässigen Ehe auch gegen den Willen des Vaters (Vormunds) ermöglicht. Das Witthum beträgt 300 sol. Wer aber gegen den Willen des Vaters die Tochter entführt, jedoch mit deren Zustimmung, kann sie als Ehefrau behalten gegen eine Busse von 300 sol. und Zahlung des Witthums.[2]) Ist die Tochter schon

---

zahlen hatte, enthielten die Busse an den Vater der Braut und wohl auch die Busse an den Bräutigam. Die 160 sol., die der Ehebrecher zu zahlen hatte, waren sein Wergeld (tit. VIII, c. 1).

[1]) Lex Bajuw., tit. VIII, c. 14, 15. *Sohm* (Trauung, S. 11) ist der Ansicht, dass um dieser Eidesleistung willen eine geringere Geldleistung beim Verlöbnissbruch eingetreten sei. „Konnte dieser Eid nicht geleistet werden, war die Verlöbnisskündigung also lediglich Frivolität, ... so trat nach bayrischem Recht die gleiche Strafe wie bei ungerechtfertigter Ehescheidung ein.“ Meines Erachtens verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Konnte der Eid geleistet werden, so lag kein gerechter Grund zur Lösung des Verlöbnisses vor, denn die „Liebe zu einer andern“ (propter amorem alterius) ist doch kein solcher. Konnte der Eid nicht geleistet werden, dann wurde der Braut eine Vergehung vorgeworfen, die, wenn sie sich bewahrheitete, die Lösung des Verlöbnisses ohne jede Busse rechtfertigte.

[2]) Lex Saxon., c. 40. „Si autem sine voluntate parentum, puella tamen consentiente ducta fuerit, bis 300 sol. parentibus ejus componat.“ Dass die Entführte nicht zurückgegeben werden muss und dass in den

einem Dritten verlobt, so gilt dieselbe Bestimmung; nur hat dann der Entführer nicht nur das Recht des Vaters, sondern auch das des Bräutigams verletzt; er muss deshalb auch diesem eine Busse von 300 sol. entrichten.[1])

Langobardisches Recht.

Sehr eingehende Bestimmungen enthält das langobardische Recht, in denen die juristische Bedeutung des germanischen Verlöbnisses besonders klar hervortritt und deren Darstellung sich desshalb hier als nothwendig erweist, obgleich im übrigen auf das langobardische Recht, das in keiner Weise auf das Recht im merowingischen Reich einen nachweisbaren Einfluss ausgeübt hat, nicht weiter eingegangen werden kann. Das Verlöbniss kann nach langobardischem Rechte von dem Bräutigam aufgehoben werden, ohne dass er zu einem Schadenersatz verpflichtet wäre, wenn ein rechtfertigender Grund hierzu vorliegt. Als solche Gründe gelten: fleischliche Vergehung der Braut mit einem andern Manne, ferner Aussatz, Wahnsinn und Blindheit, von denen die Braut nach der Verlobung betroffen wird. In diesen Fällen erhält der Bräutigam das von ihm etwa

---

600 sol. das Witthum enthalten ist, ergibt die Fortsetzung, die von der Entführung eines Mädchens gegen ihren und der Eltern Willen handelt. Der Entführer hat dann 300 sol. an den Vater, 240 sol. an die Entführte zu zahlen und letztere zurückzugeben. Wäre in den 600 sol. im erstern Fall das Witthum nicht enthalten, so hätte die Busse des Entführers im zweiten Falle weniger als im ersten betragen.

[1]) Lex Saxon., c. 49. „Qui feminam ab alio desponsatam rapuerit, 300 sol. patri puellae, 300 sol. sponso componat, et insuper 300 sol. emat eam.“ Auf Grund von c. 40 muss vorausgesetzt werden, dass die Entführung mit Willen der Entführten erfolgt ist. Es darf ferner daraus geschlossen werden, dass die Zustimmung des Vaters zur Verlobung mit dem Entführer nicht nothwendig ist, dieselbe vielmehr ergänzt wird durch das Gesetz. Der Entführer hat die Entführte nicht herauszugeben. Stimmt die Tochter der Entführung zu, so ist der Vater zur Verlobung genöthigt. „Zwangsverkauf der Tochter.“

schon bezahlte Witthum zurück.[1]) Wird das Verlöbniss aus andern Gründen gebrochen, so ist zwar ebenfalls das Verlöbniss gelöst, aber derjenige, welcher die Auflösung verursacht hat, wird bussfällig. Hebt der Bräutigam das Verlöbniss auf oder der Mundwalt, indem er die Braut anderweitig verlobt oder einer Entführung zustimmt, so hat der Schuldige den doppelten Betrag des Witthums, der meta, zu zahlen.[2]) Nach einem Gesetz König Liutprands ist jedoch nur die einfache meta zu entrichten, wenn die Aufhebung wegen einer zwischen den Familien entstandenen Todfeindschaft geschieht.[3])

Der Bräutigam ist nicht nur verpflichtet, das Verlöbniss zu halten, er ist auch verpflichtet, innerhalb zweier Jahre die Braut heimzuführen. Kommt er dieser Verpflichtung nicht nach, so kann der Mundwalt die Verlobung aufheben. Der Bräutigam hat dann eine Busse im Betrage der meta zu zahlen, die in diesem Falle ausnahmsweise an die Braut fällt.[4])

---

[1]) Edikt. Roth., c. 179, 180. „...spunsus recepiat res suas quas dedit" (Mon. Leg., IV, 42).

[2]) Edict. Roth., c. 179, 192; Leg. Liutpr., c. 119. *R. Loening*, Vertragsbruch, S. 149, ist der Ansicht, in dem Gesetz Liutprands sei an Stelle der gesetzlichen Strafe eine Konventionalstrafe getreten. Das ist jedoch irrthümlich, wie eine Vergleichung des Wortlauts von Edict. Roth., c. 192 und Leg. Liutpr., c. 119, ergibt. Die Verabredung, von der nicht nur in c. 119 die Rede ist, sondern auch in Edict. Roth., c. 179, 191 u. s. w., bezieht sich nicht auf eine Konventionalstrafe, sondern auf die Höhe des Witthums, die im langobardischen Recht nicht gesetzlich feststand. Liutprand setzte nur ein Maximum derselben fest und bestimmte den gesetzlichen Betrag für den Fall, dass die Parteien keine Verabredung getroffen haben. *Schröder*, I, 13, 42. Dagegen wurde von Liutprand in sofern das Recht geändert, als er den Verlöbnissbruch für ein öffentliches Vergehen erklärte; der Schuldige hatte ausser der erwähnten Busse noch sein Wergeld an den König zu zahlen, c. 119.

[3]) Leg. Liutpr., c. 119.

[4]) Edict. Roth., c. 178; Leg. Liutpr., c. 119. Diese Bestimmung,

Sind nun aber auch die Contrahenten des Verlobungsvertrages, Bräutigam und Mundwalt, verpflichtet, den Vertrag zu halten und die Ehe durch Uebergabe und Heimführung der Braut zu vollziehen und ist der Bruch dieser Verpflichtung mit Busse bedroht, so ist doch die Verlobung nicht Eheschliessung. Denn das zweite Verlöbniss, mit welchem der Uebergang der Braut in die Gewalt des Mannes verbunden ist, hebt das erstere auf. Dem ersten Bräutigam ist dann der Mann keine Busse schuldig, sondern nur der Mundwalt, der den Vertrag gebrochen.[1]) Aber auch die gegen den Willen des Mundwalts stattfindende Entführung der Braut hebt das erste Verlöbniss auf. Fand die Entführung unter Anwendung von Gewalt gegen den Willen der Entführten statt, so hatte der Entführer das Friedensgeld von 900 sol. zu zahlen, das nach langobardischem Grundsatz zwischen dem König und dem Verletzten, d. h. dem Mundwalt zu theilen war. Da aber auch das Recht des Bräutigams verletzt war, so hatte der Entführer diesem die Busse für Verlöbnissbruch, d. h. den doppelten Betrag der meta zu entrichten. Ob der Mundwalt mit dem Entführer eine Verlobung abschliessen wollte, hing von ihm ab. Die Entführte musste jedenfalls zunächst herausgegeben werden.[2]) Hatte die Entführung mit Willen der Braut stattgefunden, so fiel das Friedensgeld weg, der Entführer hatte nur die Injurienbusse von 40 sol. (pro anagrip et

---

wie die ähnliche in Lex Wisig., III, tit. 1, c. 4, ist wohl auf die Interpretatio der Lex Rom. Visigoth. zu c. 4, Cod. Theod., III, 5, zurückzuführen.

[1]) Edict. Roth., c. 192. Mit dem zweiten Verlöbniss ist hier Uebergang der Braut in die Gewalt des Mannes verbunden, d. h. Eheschliessung: „qui eam... ducat uxorem.“

[2]) Edict. Roth., c. 191 in Verbindung mit c. 186. Nach Leg. Liutpr., c. 119, hatte der Entführer ferner sein Wergeld als öffentliche Strafe zu zahlen.

propter faida) an den Mundwalt zu zahlen. Dem Bräutigam gegenüber kam es dagegen nicht darauf an, ob die Entführung mit oder ohne Willen der Braut statthatte; in beiden Fällen hatte der Entführer ihm die gleiche Busse zu geben.[1]) Denn für sein Recht war es ohne rechtliche Bedeutung, ob die Entführung und damit die Lösung des Verlöbnisses mit oder gegen den Willen der Braut stattgefunden hatte. Wie in den alamannischen und sächsischen Rechten, trat aber in diesem Fall eine Abschwächung des Rechts des Mundwalts ein. Hatte er das Mädchen gegen dessen Willen verlobt, dasselbe aber so wenig geschützt, dass es mit dem Manne der eignen Wahl entfliehen konnte, so verlor der Mundwalt das Recht, nach seinem Belieben das Mädchen zu verloben. War der Entführer bereit das Witthum zu bezahlen, so musste der Mundwalt in die Verlobung mit der Entführten einstimmen und letzterem die eheherrliche Gewalt übertragen. Doch verlor nach einem spätern Rechtssatz die Frau, die in dieser Weise gegen den Willen des Mundwalts eine Ehe einging, ihre Erbansprüche an den Nachlass der Eltern und Brüder.[2])

Konnte demnach das Verlöbniss von jeder der Parteien, ja sogar von Dritten durch Entführung gelöst werden und waren nur die Folgen des Verlöbnissbruches verschieden, je nachdem ein von dem Recht als genügend anerkannter Grund vorlag oder nicht, so konnte dagegen die Ehe nur aus den von dem Rechte für zulässig erkannten Gründen geschieden werden. Lag ein solcher Grund nicht vor, so war die Verbindung des Mannes wie der Frau, die den Schein der Ehe annahm, Bigamie und als solche strafbar,

[1]) Edict. Roth., c. 190, in Verbindung mit c. 188, 215 und Leg. Liutpr., c. 119.

[2]) Siehe die in der vorigen Note angeführten Stellen aus Ed. Roth. und Leg. Liutpr.

die erste Ehe aber wurde dadurch nicht aufgelöst. Die Frau und ihr Entführer wurden dem Ehemann übergeben, der sie tödten konnte. Machte er von diesem Rechte keinen Gebrauch, so blieb die Ehe bestehen.[1]) Der Mann, der seine Frau ohne Grund verliess und eine andere zur Ehe nahm, blieb zwar straflos, aber die Frau, die sich, in Kenntniss der ersten Ehe des Mannes, mit ihm verbunden hatte, verlor ihr Vermögen, das zur Hälfte dem König, zur Hälfte der ersten Frau zufiel. Der Mann musste seine erste Frau wieder aufnehmen.[2]) Schon die Verlobung mit einer verheiratheten Frau war strafbar.[3])

Aus dieser Darstellung der in dem fränkischen Reiche geltenden Volksrechte ergibt sich, dass die fleischliche Vergehung einer Braut mit einem Dritten, welche mit Resultate.

---

[1]) Edict. Roth., c. 211. „Si liber aut servus uxorem alterius tulerit, eamque sibi in conjugium sociaverit, ambo occidantur, si tamen ambo consenserint.“ Die Tödtung musste nicht, wie dies von den spätern Rechtsschulen behauptet wird, „in continenti“ (*Alberti* Comment., I, tit. 32. Die Lombarda-Commentare, herausgegeben von *Anschütz* [1855], p. 64), „statim“ (Summa Cod. Trecens., I, 25. Summa Legis Langob., herausgegeben von *Anschütz* [1870], p. 39) geschehen, sondern durch gerichtliches Urtheil wurden die Schuldigen dem Ehemanne übergeben. Urtheil des Herzogs Hildeprand von Spoleto von 787: „Rabenno... habuit in conjugio Haleronam sibi sociatam, quam per diabolicam suasionem quidam Hermifridus violenter tulit ei et sibi jam in conjugio sociavit. Et dum R. exinde hic in palatio nos interpellasset et judicium exinde cum eodem H habuisset, sic eidem R. secundum legem Langobardorum ambo in manus traditi sunt. Postea ipse R. eis sua voluntate vitam donavit“ (*Muratori*, Rer. Ital. Scriptores [Mediolan. 1723], II, P. II, 353).

[2]) Leg. Grimoaldi, c. 8. — „Et illam priorem mulierem recipiat maritus suus et colat eam, ut decet uxorem legitimam.“ Hatte der Mann eine Concubine ins Haus genommen, so war dies für die Frau ein gesetzlicher Scheidungsgrund. Leg. Grimoaldi, c. 6.

[3]) Leg. Liutpr., c. 122. „Si quis miser insipiens homo presumserit sponsare mulierem, habentem virum... componat ipse ...wirigild suum ad maritum ejus“ (Mon. Leg., IV, 159).

Täuschung des Bräutigams verbunden war und nicht die Lösung des Verlöbnisses bezweckte, als ein dem Ehebruch der Frau an Schwere gleichkommendes Verbrechen bestraft wurde, wie dies auch im römischen Recht der Fall war. Der Verlöbnissbruch dagegen wurde nach andern Grundsätzen behandelt als die Ehescheidung. Das Verlöbniss war Voraussetzung einer giltigen Ehe, erzeugte für die Contrahenten (Bräutigam und Vater) wie für die Braut Pflichten. Die Verletzung dieser Pflichten zog aber andere Rechtsfolgen nach sich als die Verletzung der ehelichen Pflichten.[1]) Die Ehe nahm ihren rechtlichen Anfang nicht mit der Verlobung, sondern mit dem Uebergang der Braut aus dem mundium des Vaters in das mundium des Mannes, d. h. mit der Trauung auf Grund eines rechtsgiltigen Verlöbnisses. Verlobung und Trauung konnten zeitlich zusammenfallen, wenn auch begrifflich die Verlobung der Trauung immer vorhergehen musste. In der Regel aber

---

[1]) *Sohm* (Trauung, S. 21 fg.), um seinen Satz, dass Verlobung Eheschliessung sei, aufrecht zu erhalten, will dies dadurch erklären, dass dem Manne vor wie nach der Trauung gegen den Entführer ein Recht auf Restitution der gekauften Frau zustehe. Die verlobte Jungfrau aber, welche entführt worden, sei nicht mehr restituirbar, da sie ihre Ehre verloren. Die Entführung bewirke Untergang des Rechtsobjects. Desshalb habe der Bräutigam nur ein Recht auf Schadenersatz, der Mann nach der Trauung ein Recht auf Rückgabe der Frau. Indessen, wäre das Recht von dieser Auffassung ausgegangen, so hätte es jedenfalls dem Bräutigam die Wahl lassen müssen, ob er die Braut oder ob er Schadenersatz wollte. Wir haben aber gesehen, dass das zweite Verlöbniss durchweg das erste auflöste. Ferner wäre die ganze Argumentation nur zulässig, wenn mit jeder Entführung Entehrung der Braut nothwendig verbunden gewesen wäre. Das ist aber durchaus nicht der Fall, wie auch die Lex Burgund. unterscheidet zwischen der Entführten, je nachdem sie corrupta oder incorrupta ad domum redierit, und danach dem Entführer verschiedene Strafen androht (Lex Burg., XII, c. 1, 2). Siehe auch oben S. 592, Note 1.

war zwischen Verlobung und Trauung ein kürzerer oder längerer Zwischenraum.

Aus dieser Bedeutung, welche das Verlöbniss für die Eheschliessung hatte, ist es erklärlich, dass mehrfach von den Schriftstellern der damaligen Zeit — wohl einem im Leben üblichen Sprachgebrauche gemäss — die Braut als conjux, der Bräutigam als maritus, das Verhältniss der Verlobten als conjugium bezeichnet wird. Indessen ist zu beachten, dass eine solche Vermischung der Begriffe sich niemals in den Volksrechten und den Urkunden findet, sondern nur von der Literatur überliefert ist.[1]) Wir dürfen daraus mit um so grösserm Rechte schliessen, dass vom Recht die Verlobung nicht als Eheschliessung, die Verlobten nicht als Eheleute betrachtet wurden.

Kirchliche Einsegnung der Brautleute und Ehegatten.

Der kirchlichen Auffassung von der Verbindlichkeit der Verlöbnisse kam das deutsche Recht in seinen Grundgedanken entgegen. Es war im Einklang mit der kirchlichen Forderung, wenn nach den Volksrechten das Verlöbniss als der zur Heimführung der Braut verbindende Vertrag galt, wenn der Verlöbnissbruch, sofern er nicht aus genügenden Gründen stattfand, Rechtsnachtheile und Strafen nach sich zog. Die Sitte, schon unmittelbar nach der Verlobung den Verlobten den kirchlichen Segen zu geben, verschwand desshalb auch in dieser Zeit nicht völlig, wenn wir auch nur wenige Zeugnisse für ihre Fortdauer haben.[2])

---

[1]) Maritus für sponsus, *Gregor. Tur.*, VI, c. 16; conjugium für desponsatio, Vit. Lenogisili; siehe oben S. 589, Note 1.

[2]) Nach *Gregor. Tur.*, X, c. 16, wird eine Verlobung coram pontifice, clero vel senioribus geschlossen. Es darf wohl angenommen werden, dass der Bischof vorhanden war, um den Segen zu ertheilen. Es ist dies das einzige, mir bekannte Zeugniss aus dem 6. Jahrhundert, welches auf eine kirchliche Einsegnung des Verlöbnisses hinweist. Zeugnisse aus dem 9. Jahrhundert beweisen aber die Fortdauer der

Auch auf die Eheschliessung selbst, auf die Uebergabe der Braut an den Mann, konnte eine kirchliche Einsegnung des Ehepaares folgen. Allgemein scheint jedoch diese Sitte nicht gewesen zu sein, wie wir aus ihrer seltenen Erwähnung schliessen dürfen. Man sah in der Segnung eine Bestätigung und Bestärkung des geschlossenen Bundes. Wie Gott den ersten Menschen in dem Paradiese seinen Segen ertheilt habe, so solle nun durch den Geistlichen in der Kirche der Segen ertheilt werden, nachdem die Ehe in rechtsgiltiger Weise abgeschlossen worden sei.[1]) Die Regel war wohl, dass die neuvermählten Eheleute, nachdem im Hause des Vaters der Braut in Anwesenheit von Verwandten, Freunden, Nachbarn und angesehenen Männern die Uebergabe der Braut an den Mann stattgefunden[2]), in die Kirche zogen

---

Sitte. Eine um die Mitte des 9. Jahrhunderts geschriebene Glosse zu den Canones (herausgegeben von *Maassen*, Glossen des canon. Rechts aus dem karolingischen Zeitalter. Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften [1876], LXXXIV, 35), bezieht die Vorschrift des c. 11 von Ancyra, dass die entführte Braut dem Bräutigam zurückzugeben sei, in erster Linie auf diejenigen, qui per benedictionem sacerdotalem junguntur. Ebenso befiehlt das Concil von Pavia von 850, c. 10, die Rückgabe der entführten Bräute „quae cum sponso pariter benedictione sacerdotali initiatae sunt" (Mon. Leg., I, 402. Hierauf hat *Maassen*, a. a. O., S. 64, aufmerksam gemacht). Auch diese Belege für das Vorkommen der kirchlichen Einsegnung der Verlöbnisse im Abendland sucht *Scheurl*, S. 58 fg. durch Auslegungen, die mit dem Wortlaut der Stellen in Widerspruch stehen, zu beseitigen.

[1]) *Isidor von Sevilla*, De officiis eccl., II, c. 20 (VI, 453 sqq.). — Ganz ähnlich *Hincmar von Reims*, De divortii Lotharii regis et Thietbergae (*Migne*, 125, p. 738).

[2]) Lex Romana Curiensis, III, tit. 1, § 3. „. . . inter parentes aut judices vel bonus vicinus conjunctionem facere." Die Anwesenheit von judices, Beamten, bedeutet hier nicht, dass die Handlung eine gerichtliche war oder an der Gerichtsstätte vollzogen wurde, sondern nur dass sie Ehren halber beiwohnen, wie dies auch bei der Verlobung der Fall war. Siehe oben S. 601, Note 2. *Gregor. Tur.*, X, 16. Schon

und dort Communion und Segnung empfingen. Doch kam es auch vor, dass der Bischof in das Haus des Mannes geladen wurde und dort an der Thüre des ehelichen Gemaches den Bund der Neuvermählten durch die kirchliche Segnung bestärkte.[1])

Aber wie diese Sitte nicht allgemein war, so hat auch die Kirche selbst ihre Beachtung nicht durch ein kirchliches Gebot durchzusetzen gesucht. Es findet sich kein einziger Beschluss eines Concils, welcher die Einsegnung der Eheleute nach der Eheschliessung auch nur empfiehlt, geschweige denn die Ausserachtlassung der Sitte mit kirchlicher Strafe bedroht. Auch in den ältesten Ritualien und Sakramentarien der fränkischen Kirche finden sich keine Formeln für die Einsegnung eines Braut- oder eines Ehepaares.[2]) Es bedarf darnach kaum der Erwähnung, dass die Kirche weder in der Einsegnung des Braut- oder Ehepaares den Akt der Eheschliessung sah noch die Einsegnung zur Bedingung der Giltigkeit machen wollte. Die Eheschliessung war ein Akt des weltlichen Rechts, für dessen rechtliche Giltigkeit es völlig gleichgiltig war, ob ihm eine kirchliche Handlung folgte oder nicht. Wie es für die Kirche selbstverständlich war, dass in römischer Zeit nach den Bestimmungen des römischen Rechts giltige Ehen geschlossen wurden, so war es jetzt selbstverständlich, dass unter den

---

Tacitus, Germ., c. 18, sagt: „Intersunt parentes et propinqui ac munera probant.“

[1]) Vita S. Amatoris (auctore Stephano Afro presbytero. Ende des 6. Jahrhunderts), c. 4. Bei der Hochzeit des Amator „invitatur de more religiosorum ad introitum thalami illico Valerianus episcopus (von Auxerre), ut conjunctionis eorum auspicium dominicis invocationibus confirmaret“ (Bibliothèque historique de l'Yonne, I, 138).

[2]) S. Lection. Gallicanum und Missale Francorum (*Mabillon*, De Liturg. Gall. [1685], p. 97 sqq., 178). In dem Sacram. Bob., für das *Mabillon* ebenfalls fränkischen Ursprung behauptet, finden sich zwei Gebete unter der Aufschrift: „Benedictiones thalami super nubentes“ (Museum Italicum [1687], I, 2. p. 388).

Germanen giltige Ehen nur nach den Bestimmungen der Volksrechte zu Stande kamen. Damit steht es nicht in Widerspruch, dass doch schon in dieser Periode die rechtlich gleichgiltige Handlung des Geistlichen nach der Trauung einige Male als diejenige bezeichnet wird, welche die Eheleute verbindet.[1]) Durch diesen juristisch ungenauen Ausdruck sollte nichts anderes gesagt werden, als dass die Kirche durch ihren Segen dem Beginne des ehelichen Lebens die kirchliche Weihe gegeben und durch ihre Mitwirkung geheiligt habe. Doch darf vielleicht aus diesen Ausdrücken geschlossen werden, dass damals schon der Geistliche bei der Uebergabe der Braut, bei der Trauung zugegen war, wie dies für die Verlobung ausdrücklich bezeugt ist, und dass sich die Einsegnung des Paares unmittelbar an die Trauung anschloss.[2])

Königliche Ehebefehle und die Kirche.

Wenn die Kirche auch die ausschliessliche Geltung des weltlichen Rechts in Bezug auf Verlobung und Eheschliessung nicht bezweifelte, so suchte sie doch durch ihre Mittel Missbräuche, die daraus erwachsen waren, zu beseitigen. In der Machtvollkommenheit der fränkischen Könige lag die Befugniss, dem Vater oder Vormund eines Mädchens oder einer Witwe den Befehl zu ertheilen, sie mit einer bestimmten Person zu verloben. Ursprünglich mag sich dieses Recht nur erstreckt haben auf solche Mädchen und

---

[1]) In *Gregor. Tur.*, V, c. 19, redet der König Chilperich den Bischof Praetextatus von Rouen an: „Quid tibi visum est . . . ut inimicum meum Merovechum . . . cum amita sua (der Witwe seines Oheims) conjungeres?“ — Im Jahre 742 fragen die deutschen Bischöfe bei dem Papst Zacharias an „. . . qualiter liceat eis conjugia copulare“ (Concil von Rom von 743, c. 15, *Mansi*, XII, 385). Siehe auch oben die Stellen S. 559, Note 2, und S. 603 Note 1.

[2]) *Sohm*, Eheschliessung, S. 162, sieht in der Urkunde über die Segnung der Königin Judith bei ihrer Vermählung im Jahre 856 das älteste Zeugniss für die Anwesenheit des Geistlichen bei der Trauung.

Witwen, welche sich in dem besondern Schutz der Könige (in verbo regis) befanden.[1]) Doch wurde es von den Königen allgemein angewandt und auch in Bezug auf solche Mädchen und Witwen, die in dem mundium des Vaters oder eines Verwandten standen, königliche Ehebefehle erlassen.[2]) Die

---

[1]) Vita Consortiae (*Mabillon*, Acta Sanct., I, 215). Die Heilige war auf ihre Bitten in den Schutz König Chlothars I. und nach dessen Tod (561) in den seines Sohnes Sigebert I. aufgenommen worden. Dieser befiehlt ihr, einen seiner Grossen zu heirathen. Als Consortia dies hört, ruft sie aus: „Ego regis ancilla sum, potestati ejus resistere nequeo."

[2]) Vit. Salabergae (gestorben 655, *Mabillon*, Acta Sanct., II, 407), c. 8. Nach dem Tode ihres ersten Mannes befindet sie sich im mundium ihres Vaters. Sie will in das Kloster treten. Der König befiehlt ihre Verlobung mit Blandinus. Der Vater „metuens ne ob filiam iram regis saevitiamque incurreret, eam a calle, quo ire sponte decreverat, ...retraxit." Vit. Gertrudis (gestorben 658, *Mabillon*, Acta, II, 444), c. 1. Der Sohn des „dux Austrasiorum a rege (Dagoberto) et a parentibus puellae postulavit, ut sibi ipsa puella in matrimonium fuisset promissa secundum morem saeculi." — Vgl. auch Vit. Rusticolae (gestorben 632, *Mabillon*, II, 131), c. 4. — *Gregor. Tur.*, IV, c. 47; VI, c. 16. — Es ergibt sich daraus, dass die Ansicht *Friedbergs* (Recht der Eheschliessung, S. 20): „An die Stelle des mundwalts trat häufig der Landesherr und dies ist die Erklärung des von diesem ausgeübten Rechts der Ehestiftungen", irrthümlich ist. Der König tritt nicht an die Stelle des Gewalthabers, sondern befiehlt diesem, die Tochter u. s. w. zu verloben. *Dahn* (Könige der Germanen, VI, 511) meint, das Recht sei den germanischen Königen von den römischen Imperatoren überkommen. Derartige Ehegebote kamen in der spätern Kaiserzeit vor, galten aber als ein Missbrauch der kaiserlichen Gewalt (*Lactantius*, De mort. persecutorum, c. 38). Von Kaiser Honorius wurde im Jahre 409 jede auf Grund eines kaiserlichen Befehls geschlossene Ehe für ungiltig erklärt und derjenige, der mit einem solchen Befehl die Zustimmung der Eltern oder des Mädchens zu einer Heirath zu erzwingen suche, mit Confiscation des Vermögens und Deportation bedroht (c. 1, Cod. Theod., III, 10). Diese Constitution ging in die Lex Rom. Visig. über und es dürfte darnach kaum möglich sein, das Recht der germanischen Könige an jene Willkürakte der Imperatoren, die von ihnen selbst verworfen wurden, anzuknüpfen. — Vgl. *Grimm*, Rechtsalterthümer, S. 436 fg.

Kirche suchte hiergegen die Rechte der Eltern zu schützen und, da sie weder die Befugniss des Königs, Ehebefehle zu erlassen, bestreiten, noch eine auf Grund eines solchen Befehls geschlossene Ehe für ungiltig erklären konnte, so drohte sie denen, welche sich einen solchen königlichen Befehl verschafften und gegen den Willen der Eltern ein Mädchen heiratheten, mit dem Kirchenbann.[1]) Trotzdem wurde das Recht von den Königen nach wie vor ausgeübt[2]) und König Chlothar II. suchte es nur insofern zu beschränken, als er verbot, gegen den Willen des Mädchens oder der Witwe königliche Ehebefehle nachzusuchen, und als er Ehen mit gottgeweihten Jungfrauen und Witwen, selbst wenn sie auf Grund eines solchen Befehls geschlossen wurden, für nichtig erklärte.[3])

III. Die Ehescheidung.

Die Aussprüche der heiligen Schrift und die Kirchenväter.

In den von der Schrift aufbewahrten Aussprüchen Christi war die Ehescheidung in den bestimmtesten Ausdrücken verworfen und es als Gebot Gottes erklärt worden: „was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht

---

[1]) IV. Concil von Orléans, c. 22. „ut nullus per imperium potestatis filiam competere audeat alienam ... contra parentum voluntatem. III. Concil von Paris, c. 6: „nullus viduam neque filiam alterius extra voluntatem parentum ... regis beneficio aestimet postulandam.“

[2]) Ein interessantes Zeugniss für das häufige Vorkommen der königlichen Ehegebote bietet die Lex Rom. Curiensis dar, die sie als ein Hauptbeispiel der mandata principum anführt. „Quicumque homo se com mandatis principum in secreto aut de puelle sponsalicias vel nupcias vel qualecumque se per jussionem principis accipere dicere, non sit ei credendum, nisi si specialiter aut cum litteras aut cum tale jussione de suo principe venerit, ut omnes sciant; set si sic fecerit, postea ei credendum est“ (I, tit. 3, c. 1).

[3]) Constitutio Chloth. c. 7. — Edict. Chloth. von 614, c. 18.

scheiden."[1]) Nur in einem einzigen Falle, wenn die Frau sich des Ehebruchs schuldig gemacht, hatte Christus die Scheidung der Ehe für zulässig erklärt und auch für diesen Fall die Wiederverheirathung des unschuldigen Theiles nicht, wenigstens nicht mit ausdrücklichen Worten erlaubt. Der Apostel Paulus hatte zwar eine zweite Voraussetzung, unter der eine Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft zulässig sei, hinzugefügt. Wenn in einer gemischten Ehe der ungläubige Ehegatte sich trenne, dann solle auch der christliche Ehegatte nicht gebunden sein.[2]) Aber auch er hatte einer Wiederverheirathung des aus diesem Grunde geschiedenen Ehegatten nicht erwähnt. Es war nur der Stellung gemäss, welche die altchristliche Ethik zu der Ehe überhaupt einnahm, dass sie, wie sie die zweite Ehe missbilligte, so durchweg die zweite Ehe bei Lebzeiten des ersten Gatten, auch wenn die Ehegemeinschaft wegen Ehebruchs aufgehoben worden war, verwarf. Es findet sich aus den ersten drei Jahrhunderten kein Zeugniss dafür, dass die Kirche die Wiederverheirathung eines geschiedenen Ehegatten bei Lebzeiten des andern Theils für schriftgemäss gehalten hätte. Die Kirchenväter, welche die Frage erörtern, erklären es ohne Ausnahme als Pflicht auch des unschuldigen Theils, auf die Eingehung einer zweiten Ehe zu verzichten.[3]) Doch stand die Praxis hiermit keineswegs immer in Uebereinstimmung. Das jüdische Recht, nach welchem die Judenchristen lebten, solange nicht auch äusser-

---

[1]) Matth., 19, 6. — Matth., 5, 32; 19, 6; Marc., 10, 11; Luc., 12, 18. Ferner die Aussprüche des Apostels Paulus in I Corinth., 7, 4; 7, 10 und in Röm., 7, 2.

[2]) I Corinth., 7, 15.

[3]) Die betreffenden Stellen aus dem Hirten des Hermas, aus Justinus Martyr, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Clemens von Alexandrien, Origenes und andern siehe bei *Moy*, a. a. O., I, 11 fg. — Vgl. *Tholuck*, Die Bergpredigt (4. Aufl. 1856), S. 245 fg.

lich die völlige Trennung der Christen von dem jüdischen Volke vollzogen war, hatte, wie das römische Recht, die Scheidung der Ehen und die Wiederverheirathung der Geschiedenen in hohem Maasse erleichtert. Die Kirche konnte ihre Glieder, welche nach dem auch für sie geltenden Recht sich schieden und wieder heiratheten, nur durch Ausschluss aus der Kirchengemeinde strafen und die Lösung der von der Kirche getadelten Ehe zur Bedingung der Wiederaufnahme machen. Indessen wurde in einzelnen Fällen auch hiervon abgesehen und die Wiederverheirathung zugelassen. Selbst Origenes, der eingesteht, dass ein solches Verfahren im Widerspruche mit der heiligen Schrift stehe, meint, Bischöfe, die unter besondern Umständen eine solche Ehe bei Lebzeiten des ersten Gatten gestatteten, seien nicht durchaus zu tadeln.[1]) Mit der Zunahme der christlichen Bevölkerung machte sich dieser Zwiespalt zwischen dem von der Kirche aufgestellten Prinzipe und den Lebensbedürfnissen sowie der althergebrachten, durch das Recht gestützten Anschauung des Volkes mehr und mehr geltend. Die Kirche gab zwar den bisher innegehabten Standpunkt nicht auf, aber es machten sich innerhalb der Kirche Schwankungen bemerkbar und es gelang ihr nicht, auch nachdem sie zur Staatskirche erhoben worden war, eine Umgestaltung des weltlichen Rechts herbeizuführen.

Die Concilien von Elvira und Arles.

Nach dem Concil von Elvira von 306 soll die Frau, welche sich wegen Ehebruchs von ihrem Manne geschieden hatte und eine zweite Ehe eingegangen war, bis zum Tode des ersten Mannes das Abendmahl nicht empfangen; nach dem Tode des ersten Mannes soll sie zur Gemeinschaft des Abendmahls wieder zugelassen werden, ohne dass die Auflösung der zweiten Ehe verlangt würde.[2]) War die Ehe

---

[1]) *Origenes*, Comment. in Matth. tom. XIV, c. 23 (III, 647).

[2]) Concil von Elvira, c. 9.

wegen Ehebruchs der Frau geschieden, so war die Kirche noch weniger im Stande, die Wiederverheirathung des Mannes zu verhindern. Das Concil von Arles von 314 hielt es deshalb für das Beste, das Verbot der Wiederverheirathung wenigstens für jüngere Männer fallen zu lassen, den prinzipiellen Standpunkt zwar zu wahren, aber sich mit einem Rathe zu begnügen.[1]) Aber das Verbot wie der Rath blieben wirkungslos. Die Kirche, welche einsah, dass sie gegenüber der vom Recht gestatteten Scheidung und Wiederverheirathung der Geschiedenen ihre strengen Grundsätze nicht durchführen konnte, verzichtete zunächst darauf, ihre Verbote zu wiederholen.[2]) Allgemein griff eine milde Praxis um sich und am Ende des 4. Jahrhunderts war es herrschende Sitte, dass Männer und Frauen, deren erste Ehe wegen Ehebruchs oder wegen eines andern schweren Verbrechens geschieden war, eine zweite Ehe eingingen, ohne desshalb der kirchlichen Disciplin zu verfallen. „Denn die Kirche glaubt aus Rücksicht auf die menschliche Schwäche solche Ehen dulden zu müssen.“[3]) Frauen, welche nach Scheidung der ersten Ehe auf Wiederverheirathung verzichten, seien ausserordentlich selten, erklärt Augustinus.[4])

---

[1]) c. 10: „De his qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut in quantum possit consilium iis detur, ne viventibus uxoribus suis licet adulteris alias accipiant.“

[2]) Seit dem Concil von Arles hat kein einziges Concil des 4. Jahrhunderts in Bezug auf Scheidung und Wiederverheirathung einen Canon gefasst. Die Canones Apostol., c. 48, wiederholen das alte Verbot, dass Niemand bei Lebzeiten des ersten Gatten eine zweite Ehe eingehe.

[3]) *Epiphanius*, Panarion, l. 59, c. 4: „οὐχ ἵνα δύο γυναῖκας ἐπὶ τὸ αὐτὸ σχῇ ἔτι περιούσης τῆς μιᾶς, ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς ἀποσχεθεὶς, δευτέρᾳ εἰ τύχοιεν, νόμῳ συναφθῆναι. Ελεεῖ τοῦτον ὅ ἅγιος λόγος καὶ ἡ ἁγιὰ Θεοῦ ἐκκλησία.“

[4]) *Augustinus*, De conjugiis adulterinis, II, c. 17: „Sed quis nesciat quam sint rarissimae quae ita pudice vivant cum viris, ut

Strengere Richtung. Augustinus.

Indessen machte sich gerade um diese Zeit die strengere Richtung wieder geltend. Hieronymus[1]), Hilarius von Poitiers, Chromatius von Aquileja[2]) hatten die völlige Auflösung der Ehe wegen Ehebruchs und die Wiederverheirathung des unschuldigen Theiles gebilligt oder wenigstens entschuldigt, sofern Vielen nicht bekannt sei, dass das Evangelium die zweite Ehe nach einer so gerechten Scheidung nicht erlaube. Ihnen und der herrschenden Praxis gegenüber trat Augustinus auf und suchte die alte Disciplin der Kirche wieder zur Herrschaft zu bringen. Die Ehe, die als Symbol der zwischen Christus und der Kirche bestehenden Gemeinschaft ein Sakrament sei, habe desshalb auch einen unauflöslichen Charakter, der selbst durch den Ehebruch und die in Folge dessen gestattete Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft nicht getilgt werden könne.[3]) In eingehender Weise bemüht er sich alle Gründe, welche für die Wiederverheirathung der Geschiedenen angeführt wurden, zu widerlegen und nachzuweisen, dass aus der Natur der Ehe wie aus der heiligen Schrift die Unlösbarkeit des Ehebandes gefolgert werden müsse.[4]) Allerdings gesteht er zu, dass die Frage ausserordentlich dunkel und verwickelt

---

etiamsi ab eis dimittantur, alios non requirant?“ Die Zahl derer, die wieder heirathen, sei incomparabiliter amplior.

[1]) *Hieronym.*, Ep. 77, ad Oceanum, c. 3 (I, 459): „Fabiola, quia ... putaverat a se virum jure dimissum nec Evangelii vigorem noverat: dum multa diaboli vitat vulnera, unum incauta vulnus accepit.“

[2]) *Hilarius*, Comment. in Matth., I, c. 4 (p. 686). — *Chromatius*, Tractat. IX in Matth. Evang. (*Gallandi*, VIII, 344).

[3]) *Augustinus*, De nuptiis et concupiscentia, I, c. 10: „...Ita manet inter viventes quiddam conjugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre.“ — c. 17: „Sacramentum, quod nec seperati nec adulterati amittunt, conjuges concorditer certeque custodiant.“

[4]) Hauptsächlich dieser Frage gewidmet ist die Schrift: De conjugiis adulterinis ad Pollentium.

sei[1]), wie denn er selbst auch nicht ohne Schwankungen zu seiner Ansicht gelangt ist.[2])

Dem Einfluss des grossen Bischofs von Hippo ist es wohl zuzuschreiben, wenn im Jahre 407 das Concil von Carthago erklärte, dass nach dem Evangelium und der apostolischen Disciplin getrennte Ehegatten nicht wieder heirathen dürfen. Sie sollen sich versöhnen oder ehelos bleiben, widrigenfalls sie der Kirchenstrafe verfallen. Doch hatte das Concil das Bewusstsein, mit kirchlichen Mitteln die strenge Disciplin nicht wieder herstellen zu können. Es fasste desshalb zugleich den Beschluss, den Kaiser um eine Aenderung des weltlichen Rechts zu bitten.[3]) Indess hatte die Bitte keinen Erfolg.

Auch die römischen Bischöfe schlossen sich hier, wie fast in allen Fragen, der strengern Richtung an. Im Jahre 405 beantwortete Innocenz I. die an ihn gerichtete Frage des Bischofs Exsuperius von Toulouse dahin, dass, wer

---

[1]) L. c., I, c. 25: „His ita pro meo modulo pertractatis atque discussis, quaestionem tamen de conjugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio. Nec audeo profiteri omnes sinus ejus vel in hoc opere vel in alio me adhuc explicasse vel jam posse, si urgear, explicare.“ *von Moy*, a. a. O., S. 259, will diese Aeusserung, mit der *Augustin* die Untersuchung abschliesst, nicht auf den Hauptgegenstand seiner Untersuchung, sondern „auf andere nebenher behandelte Fragen“ beziehen. Der Zusammenhang, in dem die Stelle steht, wie ihr Wortlaut lassen aber über ihre Bedeutung keinen Zweifel.

[2]) De fide et operibus, c. 35: „Et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter quisque fallatur“ — eine namentlich von protestantischen Schriftstellern häufig citirte Stelle, deren Bedeutung abzuschwächen *von Moy*, S. 260 fg. und Andere vergebens sich bemühen. Nur ist zu berücksichtigen, dass die Schrift De conj. adult. später ist und unzweifelhaft die endgiltige Ansicht *Augustins* enthält.

[3]) Cod. eccl. Africanae, c. 102. „. . . . in qua causa legem imperialem petendum est promulgari.“

wegen Ehebruchs der Frau die Ehe geschieden und dann eine zweite Ehe bei Lebzeiten der Frau eingegangen habe, sich des Ehebruchs schuldig mache und von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen sei.[1]) Indessen nahm die gallische Kirche diesen Grundsatz nicht durchgängig an. Zwar erklärte das Concil von Angers von 453, c. 6, dass diejenigen, welche eine geschiedene Frau heirathen, während deren erster Mann noch am Leben ist, mit dem Kirchenbann zu belegen seien. Dagegen neigte sich das Concil von Vannes von 465 der mildern Ansicht zu. Es bedrohte diejenigen Männer mit dem Kirchenbann, welche sich von ihren Frauen getrennt und bei Lebzeiten der ersten Frau eine zweite Ehe geschlossen haben, machte aber ausdrücklich eine Ausnahme zu Gunsten derjenigen, welche wegen erwiesenen Ehebruchs der Frau die erste Ehe aufgelöst haben.[2])

Die Ehescheidung im fränkischen Reiche.

Damit war das Prinzip der Unauflöslichkeit des Ehebandes durchbrochen, es war auch von der Kirche anerkannt, dass Wiederverheirathung der rechtmässig geschiedenen Ehegatten nicht dem Worte Gottes zuwiderlaufe. In den folgenden Jahrhunderten bis gegen Mitte des 8. Jahrhunderts blieb die Kirche in dem fränkischen Reiche auf diesem Standpunkte nicht nur stehen, sondern sie gab auch den Kampf gegen das weltliche Ehescheidungsrecht völlig auf. Mit einer einzigen Ausnahme, die noch zu besprechen sein wird, findet sich in den Canones der fränkischen Concilien dieser Zeit keine Bestimmung über die Unauflöslichkeit des

[1]) *Jaffé*, n. 90, c. 6 (*Coustant*, p. 794). Auch in dem Schreiben an Victricius von Rouen sagt Innocenz (c. 12): „de laicis hominibus haec ratio custoditur ut quaecumque vivente viro alteri nupserit, habeatur adultera nec ei agendae poenitentiae licentia concedatur“ (*Coustant*, p. 755).

[2]) c. 2. *von Moy* erwähnt dieses Canons nicht.

Ehebandes.[1]) Wenn nicht mit Zustimmung, so doch ohne lauten Widerspruch der Kirche fanden die Normen des weltlichen Rechts in Bezug auf die Scheidung der Ehen, wodurch nicht nur das eheliche Zusammenleben, sondern das Band der Ehe selbst getrennt und die Möglichkeit der Wiederverheirathung gegeben wurde, Anwendung. Für die gallo-römische Bevölkerung blieb das römische Recht in Geltung, wie es in der Lex Romana Visigothorum Aufnahme gefunden hatte, während die Stammesrechte der germanischen Völker unter dem Einfluss des römischen Rechts wesentliche Veränderungen erfahren zu haben scheinen.

Nach römischem Rechte konnte eine Auflösung der Ehe erfolgen Römisches Recht.

1) durch gegenseitige Uebereinstimmung der Ehegatten (divortium consensu)[2]);

2) durch einseitige Scheidung aus einem rechtmässigen Grunde, der in einem Vergehen des andern Ehegatten be-

---

[1]) *von Moy*, S. 287, sagt irriger Weise: „In Frankreich vertheidigen die Concilien von Orléans von 511 (c. 13) und 533 (c. 11), das von Tours (c. 20) und die Dekrete von Reims (c. 14) das Prinzip der Unauflöslichkeit.“ Nur der c. 11 des Concils von Orléans von 533 gehört hierher; die andern angeführten Canones behandeln ganz andere Gegenstände.

[2]) In die Lex Rom. Visig. ist dieser alte Rechtssatz zwar nicht ausdrücklich aufgenommen; doch verweist die Interpretatio zu c. 1, Cod. Theod., III, 16, auf das bestehende Recht: „certis rebus et probatis causis, inter uxorem et maritum repudiandi locus patet.“ Die Lex Rom. Burgund., tit. XXI, c. 1 (p. 609), hat aus der Nov. XII des Kaisers Theodosius II. von 439 den Satz entlehnt: „Consensu partis utriusque repudium dari et matrimonium posse dissolvi.“ Die Formeln von Tours und Angers zeigen, dass auch in dem Gebiet der Lex Rom. Visig. das Recht der Scheidung durch Uebereinkunft der beiden Gatten bestand. Form. Sirmond., 19 und Andegav., 56 (*de Rozière*, n. 110 und 114). Der Eingang zu der erstern Formel ist der oben angeführten Stelle der Interpretatio entnommen. Die Formel ist auch enthalten in der Form. Lindenbrog., 84 (*de Rozière*, n. 112).

stand, durch repudium. Nach den in die Lex Rom. Visigothorum wie auch in die Lex Rom. Burgundionum aufgenommenen, in dem Codex Theod. enthaltenen Constitutionen Constantins von 331 und Honorius von 421 ist der Mann zur einseitigen Scheidung berechtigt, wenn die Frau sich des Verbrechens der Giftmischerei, des Ehebruchs oder der Kuppelei schuldig gemacht hat; die Frau, wenn dem Mann Giftmischerei, Mord oder Zerstörung von Grabmälern zur Last fällt. Fand die Scheidung aus einem dieser Gründe statt, so zog sie für die Frau, wenn sie der schuldige Theil war, den Verlust der Mitgift und der Brautgeschenke nach sich. Der Mann konnte dann sofort eine neue Ehe eingehen. War der Mann der schuldige Theil, so verlor er die donatio propter nuptias; die Frau aber durfte trotz ihrer Unschuld erst nach 5 Jahren wieder heirathen. War aus den angegebenen Gründen die einseitige Scheidung gesetzlich erlaubt, so hatte doch auch die aus andern, vom Rechte nicht gebilligten Gründen erfolgende Scheidung die Auflösung der Ehe zur Folge. Nur zog eine solche Scheidung rechtliche Nachtheile für den schuldigen Theil nach sich. Das Recht unterschied jedoch wieder zwischen einer Scheidung, die wegen Charakterfehler oder geringerer Verschuldung des andern Theils erfolgte, und solcher Scheidung, die nur in Folge einer subjektiven Abneigung vorgenommen wurde. Nahm die Frau die Scheidung aus einem der erstern Gründe vor (ob morum vitia ac mediocres culpas), so verlor sie die Mitgift und die donatio propter nuptias und durfte nie wieder eine Ehe eingehen. Der Mann konnte dann eine zweite Ehe schliessen, hatte aber nichts destoweniger die Befugniss, die Frau wegen Stuprum anzuklagen, wenn sie sich später mit einem andern Mann verfehlte. Ging die Scheidung von dem Manne aus, so behielt er die donatio propter nuptias, verlor aber den etwaigen Anspruch auf die Mitgift und konnte erst nach

zwei Jahren wieder heirathen. Bei einer von der Frau verursachten Scheidung, die ohne ernsthaften Grund nur aus Abneigung geschah, wurde die Frau mit Verlust der Mitgift und der Brautgeschenke und mit der Deportation bestraft und durfte nie wieder heirathen. Hatte der Mann eine solche Scheidung vorgenommen, so verlor er den Anspruch auf die Mitgift und die donatio propter nuptias und musste ehelos bleiben. Die unschuldige Frau durfte dagegen nach Ablauf eines Jahres eine neue Ehe eingehen.[1])

Es lässt sich an einem von Gregor von Tours erzählten Falle nachweisen, dass die Kirche diese Sätze des weltlichen Rechts anerkannt und zu ihrer Durchführung selbst beigetragen hat. Die Frau des Grafen Eulalius von Clermont, Namens Tetradia, hatte sich von demselben geschieden, weil er sie misshandelte und sich mit Mägden abgab. Sie hatte darauf den Herzog Desiderius geheirathet und mehrere Kinder mit ihm gezeugt. Eulalius beabsichtigte zunächst, vor dem Königsgericht Klage gegen seine Frau zu erheben; da er aber von der Umgebung des Königs ausgelacht und ver-

---

[1]) Lex Rom. Visig., c. 1, 2, Cod. Theod., III, 16.; Lex Rom. Burg., tit. XXI, c. 2, 3. — Vgl. *Wächter*, Ueber Ehescheidungen bei den Römern (1822), S. 234 fg. — Die Lex Rom. Visigoth. hat in der Interpretatio, abweichend von dem Text, das Ehescheidungsrecht beschränkt, in dem sie Scheidung der Ehe wegen später eintretendem Irrsinns eines Ehegatten verbot. *Pauli* Sentent., II, tit. 20, § 4, Interpret. „Si qui matrimonium sani contraxerint et uni ex duobus amentia aut furor accesserit, ob hanc infirmitatem conjugia talium solvi non possunt.“ Der Text sagt, dass Irrsinnige keine Ehen schliessen können, später eintretender Irrsinn die Ehe aber nicht an sich aufhebt. — In der Lex Rom. Curiensis werden noch hinzugefügt zu Irrsinn „aliquae tales his similia causae.“ Der kirchliche Einfluss ist unverkennbar, wie denn auch der Satz der Interpretatio später in kirchliche Quellen überging. *Regino*, II, c. 129 und die bei *Wasserschleben*, p. 264 angeführten spätern Sammlungen. *Wasserschleben* und *Hinschius* (Zeitschrift für deutsches Recht, XX, 85) führen die Stelle fälschlich auf Interpret. Paul. Sent., I, 1, § 19 zurück.

höhnt wurde, so brachte er die Klage nicht vor.[1]) Nach dem Tode des Desiderius vereinigte er sich mit seiner Frau dahin, die Streitigkeit einem Schiedsgericht zur Entscheidung zu übertragen, das aus Bischöfen und weltlichen Grossen bestand.[2]) Die Scheidung der Ehe durch die Frau war erfolgt wegen Ehebruchs und Misshandlungen des Mannes; es lag also kein Vergehen vor, auf Grund dessen eine vom Recht gebilligte Scheidung stattfinden konnte, wohl aber war die Scheidung entschuldigt durch morum vitia et mediocres culpae des Mannes. In diesem Falle verlor die Frau die Mitgift und die donatio propter nuptias und durfte nicht mehr heirathen. Das Urtheil des Gerichts ging deshalb dahin, dass die Kinder, welche Tetradia mit Desiderius erzeugt hatte, unehelich seien.[3]) Der erste Mann hatte die Befugniss, gegen die Frau wegen Unzucht (stuprum) zu klagen. Eulalius verzichtete darauf; dafür sollte aber die Frau mit vierfachem Ersatze alles zurückgeben, was sie bei der Scheidung aus dem Hause des Eulalius mitgenommen habe. Dann könne sie nach Clermont zurück-

---

[1]) *Gregor. Tur.*, VIII, c. 27.

[2]) *Gregor. Tur.*, X, c. 8. „Conjunctis sacerdotibus et viris magnificis in confinio termini Arverni, Gabalitani atque Rutheni Tetradia ab Agino repraesentatur atque Eulalius contra eam causaturus accessit.“ Dass das Gericht ein Schiedsgericht war, wird zwar von Gregor nicht gesagt, ergibt sich aber daraus, dass es seiner Zusammensetzung nach weder eine geistliche Disciplinarbehörde noch ein weltliches Gericht sein konnte. Das letztere ist dadurch ausgeschlossen, dass *Gregor* von einer synodus episcoporum spricht; das erstere aber auch dadurch, dass das Gericht keine geistliche Strafe verhängt, sondern nur die weltlichen Rechtsverhältnisse ordnet und zwar nach Massgabe des geltenden römischen Rechts. — Lex Rom. Visig. Nov. Valentinian. III., tit. 12, c. 1 „habeat episcopus licentiam judicandi, praeeunte tamen vinculo compromissi. Quod et laicis, si consentiant, auctoritas nostra permittit.“

[3]) *Gregor. Tur.*, X, c. 8: „judicatum est, ... filios quos de Desiderio conceperat, incertos haberi.“

kehren, ohne eine weitere Verfolgung fürchten zu müssen, und in dem Besitz des vom Vater ererbten Vermögens bleiben.[1])

Was die Ehescheidung nach den Stammesrechten der im merowingischen Reich vereinigten deutschen Völkerschaften betrifft, so ist die Annahme gerechtfertigt, dass Lösung der Ehe durch den übereinstimmenden Willen der Ehegatten überall möglich war.[2]) Die einseitige Scheidung der Ehe konnte dagegen ursprünglich nur von dem Manne ausgehen. Die Ehe ruhte auf dem zwischen dem Manne und dem Mundwalt der Frau geschlossenen Verlobungsvertrag. Durch denselben hatte der Mann die Verpflichtung

Ehescheidung nach germanischem Recht. Recht des Mannes.

---

[1]) „...ut quadrupla satisfactione ablata restitueret ... ut si haec quae Eulalio est jussa dissolveret, accedendi in Arvernum licentia praeberetur rebusque suis, quae ei ex paterna successione obvenerant, absque calumnia frueretur." Die Verurtheilung zu dem vierfachen Ersatz folgte nicht aus der actio furti manifesti, da ein furtum manifestum nicht vorlag, der Ehemann auch nach der Scheidung nicht zur Anstellung derselben berechtigt war, selbst wenn die Frau das furtum im Hinblick auf die Scheidung vorgenommen hatte. Auch in diesem Falle konnte der Mann nur mit der actio rerum amotarum auf Rückgabe der entwendeten Sachen klagen. L. 1, 2, D. de act. rerum amot., 25, 2. — L. 52, § 2, D. de furtis, 45, 2. — C. 1, 2 (Diocletian), Cod. Just., 5, 21. — Der vierfache Ersatz erklärt sich vielmehr am natürlichsten als Gegengabe für das Versprechen des Eulalius, keine weitere Klage anstellen zu wollen (absque calumnia). — Dass es sich hier um Römer und um römisches Recht handelt, zeigen die Namen aller betheiligten Personen sowie deren Heimath (Aquitanien), wie es sich denn auch aus dem Inhalt selbst ergibt. Dass die Stelle nicht für das fränkische Recht beweiskräftig ist, hat schon *Sohm*, Trauung und Verlobung, S. 30, gegen *Walter*, Deutsche Rechtsgeschichte, § 486 (II, 135), mit Recht bemerkt.

[2]) Für das fränkische Recht wird dies erwiesen durch die Formeln Marculf, II, 30 (*Roz.* n. 111), Merkel, 20 (*Roz.* n. 113) und Lindenbrog, 84 (*Roz.* n. 112). Für das Alam. Recht Lex Alam. Pactus, 3, 2: „Si voluntaria se partire volunt, tollant quod eam per lege obtinget." Die Betten sollen getheilt werden: „lectaria parciant aequale."

gegenüber dem Mundwalt übernommen, die Braut heimzuführen und sie als seine Ehefrau zu halten. Er konnte von dieser vertragsmässigen Verpflichtung sich befreien, wenn die Frau sich eines Verhaltens schuldig machte, das der Ehe zuwiderlief. Aus den rechtlich bestimmten Gründen war der Mann die Ehe aufzuheben berechtigt. Aber der Mann wurde, auch wenn solche Gründe nicht vorlagen, nicht gezwungen, gegen seinen Willen die eheherrliche Gewalt auszuüben und das eheliche Verhältniss fortzusetzen. Wie der Bräutigam und der Vormund der Braut als Contrahenten des Verlobungsvertrags einseitig das Verlöbniss aufheben konnten, aber bussfällig wurden, wenn dies aus einem rechtlich ungenügenden Grunde geschah, so konnte auch nach der Trauung der Mann unter Verletzung seiner Vertragspflichten die Ehefrau entlassen, wurde dann aber zum Schadenersatz verpflichtet, und zwar, wie sich noch deutlich erkennen lässt, ursprünglich den Verwandten der Frau gegenüber. Wie das Witthum erst später aus dem Kaufpreis die Witwenversorgung der Frau wurde, so fiel auch erst in Folge einer Entwickelung die Busse wegen ungerechtfertigter Ehescheidung an die Frau selbst.

Die Frau war ursprünglich nicht berechtigt die Ehe zu lösen.

Dagegen konnte weder die Frau noch deren Verwandten einseitig die Ehe lösen. Erstere nicht, weil sie nach der Trauung sich in der Gewalt des Mannes befand, der sie sich so wenig entziehen konnte wie der Gewalt ihres natürlichen Vormunds. Letztere nicht, weil der natürliche Vormund durch die Trauung seine Gewalt auf den Mann übertragen hatte. Gerade hierin tritt wieder der Unterschied zwischen Lösung des Verlöbnisses und Ehescheidung hervor, zeigt es sich, dass nicht Verlöbniss, sondern Trauung Eheschliessung ist. Erst verhältnissmässig spät ward unter dem Einfluss des römischen Rechts auch der Frau das Recht gegeben, aus bestimmten gesetzlichen Gründen sich von dem Manne zu scheiden. Niemals aber kann sie ohne

solche Gründe die Ehe lösen, während dem Manne diese Möglichkeit unbeschränkt gegeben war.

Ungerechtfertigte, einseitige Ehescheidung des Mannes.

Einseitige Ehescheidung, welche der Mann ohne rechtlich gebilligten Grund vornimmt, zog für den Mann nach dem burgundischen, alamannischen und bayrischen Volksrecht die rechtlichen Folgen nach, dass er das ganze Vermögen der Frau nebst Witthum und Morgengabe ihr herausgeben musste und eine Busse zu zahlen hatte.[1] Eine ausdrückliche Bestimmung des fränkischen Rechts ist nicht erhalten. Dass aber auch hier dem Manne das Recht der einseitigen Scheidung zustand, wird nicht nur durch die zahlreichen Fälle erwiesen, in welchen die merowingischen Könige ihre Ehen auflösten[2], sondern auch durch eine Entscheidung des Concils von Compiègne von 757, welche offenbar nicht nach kirchlichen Normen, sondern nach weltlichen, und zwar nach fränkischem Recht getroffen wurde.

---

[1]) Lex Burgund., tit. 34, 2. „Si quis uxorem suam sine causa dimiserit, inferat ei alterum tantum, quantum pro pretio ipsius dederat, et multae nomine sol. 12.“ Hiermit steht im Widerspruch tit. 34, 4, wonach der Mann bei Ehescheidung sine causa sein Haus und sein ganzes Vermögen der Frau und den Kindern überlassen muss, „exeat de domo rebus omnibus dimissis.“ Diese Bestimmung in c. 2 ist weder mit *Eichhorn* (Rechtsgeschichte, I, § 54, S. 318) auf den Fall einer kinderlosen Ehe zu verstehen, da der Text davon nichts sagt, noch ist sie mit *Schröder* (I, 175), als dem römischen Recht angehörig zu bezeichnen, da dieses ganz andere rechtliche Nachtheile bestimmt. c. 4 enthält offenbar ein zeitlich späteres Gesetz, das unter Einfluss kirchlicher Anschauung die Ehescheidung zu erschweren sucht. — Lex Alam. Pact., 3, 3: „Si maritus uxorem suam dimittit, 40 sol. ipse componat et de mundo suo non habeat potestatem et omnia ei reddat, quod ei per lege obtingit.“ — Lex Baj. VII, 14. „Si quis liber liberam uxorem suam sine aliquo vitio per invidiam dimiserit, cum 48 sol. componat parentibus“; der Frau ist das Witthum und ihr Vermögen, das sie von den Eltern hat, herauszugeben. Vgl. auch Lex Wisigoth., III, tit. 6, c. 1 (Antiqua).

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 26, 28; *Fredeg.*, Chron., c. 30, 48.

Ein Franke war seinem Senior als Vasall gefolgt und hatte in der Fremde eine Frau genommen. Nach einiger Zeit schied er sich von ihr, kehrte zurück in die Heimath und ging eine zweite Ehe ein. Das Concil erklärte diese zweite Ehe für giltig.[1]) Ob und welche rechtliche Nachtheile mit der einseitigen, sine causa erfolgten Ehescheidung nach fränkischem Rechte verbunden waren, ist nicht zu bestimmen.

Gesetzliche Gründe der einseitigen Ehescheidung des Mannes.

Gesetzliche Gründe, welche den Mann berechtigten, einseitig die Ehe zu lösen, ohne dass ihn Vermögensnachtheile und Bussen trafen, waren vor allem Ehebruch der Frau. Läugnete die Frau, so hatten ihre Verwandten sie gegen die Anklage des Mannes zu vertheidigen und durch Eid mit Eideshelfern zu reinigen. Dass dem Manne gegen die Ehebrecherin und ihren Mitschuldigen das Tödtungsrecht zustand, ist schon erwähnt worden.[2])

In einigen Volksrechten werden noch andere Gründe, aus denen der Mann zur Scheidung berechtigt wird, angeführt. Das burgundische Recht hat im Anschluss an das römische Recht zu dem Ehebruch noch Giftmischerei und Beraubung der Gräber hinzugefügt.[3]) Nach dem bayrischen

---

[1]) Cap. Compend., c. 9 (Mon. Leg., I, 28). „...dimissa illa reversus est ...post accepit ibi uxorem et modo habet eam. Diffinitum est, quod illam, quam postea accepit, ipsam habeat.“ — Die Auslegung, welche *Ehrenberg*, a. a. O., S. 14 fg., „unter Anwendung der strengsten Kritik“ dieser Stelle geben will, erscheint ganz verfehlt.

[2]) Lex Burg., 34, 3; Lex Bajuw., 8, 15; Ed. Roth., c. 212. — Für das fränkische Recht siehe *Gregor. Tur.*, V, c. 33. — Lex Rib., 77.

[3]) Lex Burg. 34, 3. — Nach römischem Recht (c. 1, Cod. Theod., III, 16) war der Frau die Scheidung gestattet, wenn der Mann der Beraubung der Gräber sich schuldig gemacht hatte. Das burg. Recht übertrug dies, sei es aus Missverständniss, sei es aus Absicht, auf die Frau. Dagegen liess es die Kuppelei, welche nach römischen Recht Scheidungsgrund war, weg. Sepulcrorum violatio ist übrigens keineswegs, wie *Sohm* (Trauung, S. 6) meint, im Sinne der damaligen Zeit

Rechte konnte der Mann die Frau wegen „vitium" entlassen, d. h. wegen eines Verbrechens, das die weibliche Ehre befleckte.[1]) Was das fränkische Recht betrifft, so können wir aus spätern Entscheidungen entnehmen, dass es auch hier neben dem Ehebruch noch andere Gründe gab, welche die Ehescheidung dem Manne gestatteten, ohne dass ihn Rechtsnachtheile trafen. Hierhin gehören: Nachstellung der Frau nach dem Leben des Mannes[2]) und Weigerung der Frau dem Manne nachzufolgen.[3])

Zauberei, sondern sie geschah lucri causa. Vgl. *Wilda*, S. 975 fg. Siehe auch oben I, 525. Ueber die Entlehnung aus dem römischen Recht siehe *Savigny*, Geschichte des römischen Rechts, II, 6.

[1]) Lex Baj., VIII, 14. Vgl. *Sohm* (Trauung, S. 6). — Im langobardischen Rechte werden als Gründe aufgeführt: Lebensnachstellung, unzüchtiger Verkehr, Verlobung mit einem Dritten. Ed. Roth., c. 202; Leg. Liutpr., c. 120, 121. Vgl. *Osenbrüggen*, Langobard. Strafrecht, S. 104. In allen diesen Fällen kann der Mann die Frau verstossen und ihr Vermögen zurückbehalten. *Schröder*, I, 174.

[2]) Concil von Verberie von 752, c. 15 (Mon. Leg., I, 23). — Vgl. hierzu und zu dem folgenden *Hinschius*, Zeitschrift für deutsches Recht (1861), XX, 80 fg.

[3]) Concil von Verberie, c. 9. Die Frau will den Mann, der fliehen muss oder seinem Senior folgt, nicht begleiten. Der Mann aliam uxorem ...potest accipere; das Concil fügt hinzu: cum poenitentia. — Wenn *Hinschius*, a. a. O., auf Grund der Canones von Bussbüchern, die im 8. Jahrhundert im Frankenreich abgefasst wurden, noch andere Scheidungsgründe hinzufügt, so ist dagegen zu bemerken, dass alle diese Canones wörtlich dem angelsächsischen Poenitentiale Theodori entnommen sind und desshalb kein giltiges Zeugniss für das fränkische Recht abgeben können. Dahin sind zu rechnen: 1) bösliche Verlassung seitens der Frau. Poenitentiale Merseburg., c. 104 (Poenit. Cummeani, III, c. 31; Poenit. XXXV. Cap., IX, 2) = Poenit. Theodori, II, 12, § 19. 2) Verlust der Freiheit wegen Verbrechen, Poenit. XXXV. Cap., IX, 1 = Poenit. Theod., II, 12, § 8. 3) Gefangenschaft, Poenit. Merseb., c. 94 (Judicium Clementis, c. 19) = Poenit. Theod., II, 12, § 23. 4) Bekehrung des einen von zwei heidnischen Ehegatten, Poenit. XXXV. Cap., IX, 1 = Poenit. Theod., II, 12, § 17. (Siehe *Wasserschleben*, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, S. 214 fg.,

Einseitige Ehescheidung der Frau.

Einseitige Ehescheidung durch die Frau kannte das germanische Recht ursprünglich nicht. In dem Rechte der Burgunder wird die Frau, welche sich aus irgend einem Grunde von ihrem Manne trennt, mit dem Tode bestraft.[1]) Die entführte Ehefrau kann überall von ihrem Manne zurückgefordert werden.[2]) Erst unter dem Einfluss des römischen Rechts, welches auch der Frau ein Scheidungsrecht gewährte, und der kirchlichen Anschauung, welche die Verletzung der ehelichen Treue durch den Mann dem Ehebruch der Frau gleich achtete[3]), wurde in einzelnen

---

400 fg., 511 fg.) Fanden diese Bussbücher auch grosse Verbreitung im fränkischen Reiche, so ist doch nicht anzunehmen, dass ihre Vorschriften sofort ins Leben übergingen und das geltende Recht darstellten. Für die weltlichen Gerichte, die über Ehesachen zu entscheiden hatten, waren sie keine Richtschnur und den Laien wohl meist unbekannt.

[1]) Lex Burg., 34, 1. — „Si qua mulier maritum suum, cui legitime est juncta, dimiserit, necetur in luto.“

[2]) Lex Alam., 51, 1. — Lex Frision. Addit., III, 76. — Lex Thuring., X, 1. — Cap. Leg. Salicae von 819, c. 4 (ed. *Boretius* bei *Behrend*, p. 114). „De hoc capitulo (Lex Sal. 15, siehe oben S. 859, Note 1) judicatum est, ut vivo marito cui eadem uxor contra legem subtracta fuerat, ab illo qui eam ei injuste tulerat, cum lege suprascripta, id est 200 sol. reddita fiat.“ Es ist hier sicher kein neuer Rechtssatz gegeben worden, sondern das bestehende Recht nur fixirt worden. Dass auch nach dem ältern angelsächsischen Recht (*Aethelbirth*, c. 31; *Schmid*, Gesetz der Angelsachsen [2. Aufl. 1858], S. 5) durch die Entführung der Ehefrau die Ehe nicht aufgelöst wird, wie *Sohm* (Trauung, S. 30) glaubt, sondern vielmehr dem Manne nur ein Scheidungsgrund gegeben wird, hat *Brunner* (Jenaer Literaturzeitung, 1876, S. 500) mit Recht bemerkt. — Weitere Zeugnisse für den erwähnten Rechtssatz gewähren auch die dem 7. Jahrhundert angehörigen fränkischen Bussordnungen. Ponitentiale Columbani, c. 14, Pseudo-Romanum, II, § 9 (*Wasserschleben,* Bussordnungen der abendländischen Kirche, S. 357, 365).

[3]) Innocenz I. in dem mehrfach angeführten Schreiben an Exsuperius von Toulouse, c. 4. „Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat.“ — *Lactantius*, Divin. Institut., VI, c. 23

Volksrechten auch der Frau die Befugniss ertheilt, auf Grund gewisser Vergehen des Mannes einseitig die Ehe aufzulösen. So im westgothischen und langobardischen Recht.[1])

Krankheit, Impotenz, Verweigerung der ehelichen Pflicht gaben dagegen nirgends der Frau ein Recht, sich von dem Mann zu scheiden.[2]) Für sie bestand nicht, wie für den Manne, die Möglichkeit durch eine, wenn auch strafbare Handlung gegen den Willen des Mannes die Ehescheidung vorzunehmen.

War aus einem oder dem andern Grunde die Ehe auf- Wiederverheirathung.

(I, 500). „Divina lex ita duos in matrimonium quod est in corpus unum, pari jure conjungit, ut adulter habeatur, quisquis compagem corporis in diversa distraxerit.“ — *Ambrosius*, De Patriarchis, I, c. 4. — *Augustinus*, De bono conjugii, c. 4.

[1]) Im westgothischen Recht, wenn der Mann Sodomie getrieben hat oder seine Frau dem Ehebruch preisgibt. Lex Wisig., III, tit. 5, 5'; tit. 6, 2. Nach langobardischem Recht wegen Lebensnachstellung, wegen unbegründeter Beschuldigung eines peinlichen Verbrechens, wegen Preisgebens zum Ehebruch. Ed. Roth., c. 195—197. Hierzu kam später Ehebruch des Mannes, aber nur wenn derselbe seine Concubine in das Haus aufgenommen hatte. Leg. Grimoaldi, c. 6. Nach Leg. Grim., c. 8, hatte die Frau, selbst wenn der Mann der Bigamie sich schuldig machte, kein Recht zur Scheidung, sondern ihre Verwandten konnten nur gegen die andere Frau klagen.

[2]) Concil von Compiègne von 757, c. 19, bestimmt, dass, auch wenn der Mann aussätzig ist, die Frau nur mit Zustimmung ihres Mannes sich scheiden kann „si vult ei donare commeatum, ut accipiat virum.“ Ebenso, wenn der Mann der Frau die eheliche Pflicht nicht leistet, c. 20. Ueber c. 17 des Concils von Verberie siehe oben S. 590, Note 1. In einem Schreiben des Papstes Gregor II. an Bonifatius von 726 (Mon. Moguntina, p. 89), c. 2, beantwortet der Papst die Frage, ob ein Mann, dessen Frau wegen Krankheit die eheliche Pflicht nicht leisten könne, sich scheiden und wieder heirathen dürfe, bejahend, „non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit.“ Mit Unrecht dehnt dies *Hinschius*, a. a. O., S. 81, auch auf den Fall der Impotenz des Mannes aus und sieht darin eine Abweichung von dem strengen Recht.

gelöst worden, so hatten beide Theile die Befugniss eine neue Ehe einzugehen. Selbst der schuldige Theil wurde durch das weltliche Recht an der Wiederverheirathung in keiner Weise verhindert.[1])

Die Kirche und das Ehescheidungsrecht.

Die Kirche machte in der merowingischen Zeit keine Anstrengungen, um dem weltlichen Recht gegenüber die frühern strengen Grundsätze über Scheidung der Ehe und über Wiederverheirathung der Geschiedenen zur Geltung zu bringen. Unter den Beschlüssen der fränkischen Concilien findet sich nur ein einziger, welcher die Frage berührt. Das II. Concil von Orléans von 533, c. 11, bedroht den Ehegatten, welcher wegen eintretender Krankheit des andern sich von ihm scheidet, mit dem Kirchenbann[2]), während dagegen noch 726 Papst Gregor II. die Ehescheidung und Wiederverheirathung für zulässig erklärte, wenn die Frau wegen Krankheit die eheliche Pflicht nicht mehr leisten kann.[3]) Doch hatte derselbe Papst in der Instruktion, welche er 716 den nach Bayern abgesandten Geistlichen mitgab, nachdrücklich betont, dass von dem Apostel die Ehescheidung verboten und jede weitere Ehe, solange der

---

[1]) Marculf, II, 30 (*Roz.*, n. 111). „...ut unusquisque ex ipsis... ad copolam matrimonii se sociare voluerit, licentiam habeat et nulla requisitione ex hoc de parte proximi sui habere non debeat." Vgl. *Roz.*, n. 110, 112, 113. Ehen zwischen dem Entführer und der entführten Ehefrau mit Zustimmung des ersten Mannes erwähnt Lex Alam., 51, 1. Siehe ferner *Gregor. Tur.*, IV, c. 26, 28; *Fredegar.*, Chron., c. 30, 48. — Concil von Verberie, c. 5, 9, 17; von Compiègne, c. 9, 19. Auf dem Einfluss des römischen Rechts beruht es, wenn das Concil von Verberie der geschiednen Frau die Wiederverheirathung untersagt, wenn die Ehe geschieden worden ist, weil die Frau dem Leben des Mannes nachgestellt hatte oder ihm nicht aus der Heimath folgen wollte. c. 5, 9.

[2]) Der Canon scheint im Zusammenhange zu stehen mit der Lex Rom. Visig., Paul. Sent., II, 20, § 4. Siehe oben S. 615, Note 1.

[3]) Siehe oben S. 623, Note 2.

andere Ehegatte noch lebe, als Ehebruch zu betrachten sei.[1]) Es muss dahingestellt bleiben, welchen Einfluss diese Instruktion ausübte, da es nicht einmal feststeht, ob die Gesandtschaft wirklich nach Bayern gelangt ist.[2]) Erst bei der von den Söhnen Karl Martells unternommenen grossen Kirchenreform im fränkischen Reich wurde der Versuch gemacht, nach strengern Grundsätzen das bestehende Recht umzuändern.[3]) Aber diese Versuche glückten nicht und die Concilien von Verberie und Compiègne von 752 und 757 zeigen, dass das alte Scheidungsrecht trotzdem in Kraft geblieben ist.

Auch die ältern Bussordnungen, die dem fränkischen Reiche angehören und seit dem 7. Jahrhundert auf das Leben und die Volksanschauung Einfluss zu üben begannen, enthalten über die Ehescheidung keine Bestimmungen. Nur einmal wird die Ehe mit einer geschiedenen Frau für unzulässig erklärt und mit einem Jahre Busse bedroht.[4])

---

[1]) „Litterae Gregorii II. decretales datae Martiniano episcopo seu Georgio presbitero s. sedis apost. atque Dorotheo subdiacono praedictae sedis euntibus... Baioaria" (*Jaffé*, n. 1651, Mon. Leg., III, p. 451). c. 6.

[2]) Siehe *Rettberg*, Kirchengeschichte, II, 212.

[3]) Capitul. von Soissons von 744, c. 9. Zu Lebzeiten des einen Ehegatten darf der andere nicht heirathen, „quia maritus muliere sua non debet dimittere, excepto causa fornicationis deprehensa" (Mon. Leg., I, 21). Schreiben des Papstes Zacharias an Pippin von 747 (*Jaffé*, n. 1750, Mon. Carol., p. 23 sqq.), c. 7 (enthält c. 48 der Can. Apost.) und c. 12 (enthält c. 17 des Concils von Mileve, angeführt als c. 69 ex concilio Africano, d. h. Carthagisches Concil von 525. Der Canon findet sich als c. 102 in Cod. eccl. Afric.) verbieten Wiederverheirathung der Geschiedenen und Heirath mit einer Geschiedenen.

[4]) Poenitentiale Hubertense, c. 46: „Si quis repudiatam duxerit uxorem, abjiciatur a thoro conjugii et agat poenitentiam anno I" (*Wasserschleben*, S. 383). Dagegen gehören die von *Hinschius*, S. 79 fg. angeführten Stellen erst späterer Zeit an und sind meist dem angelsächsischen Poenit. Theod. entlehnt.

Verfahren und Form der Ehescheidung.

In Bezug auf das Verfahren und die Form der Ehescheidung hatte das römische Recht in der Lex Julia de adulteriis des Augustus für alle Ehescheidungen vorgeschrieben, dass die Scheidung nur dann rechtliche Giltigkeit habe, wenn sie vor 7 römischen Bürgern als Zeugen erklärt worden ist. Dies Erforderniss, 7 Solemnitätszeugen zuzuziehen, blieb auch in der spätern Kaiserzeit bestehen und ward von dem justinianischen Rechte anerkannt.[1])

Auch als es allgemeine Sitte ward, die Scheidungserklärung durch einen Scheidebrief, repudium, zu übermitteln, ward dadurch die rechtliche Nothwendigkeit der Zuziehung von 7 Zeugen zur Erklärung nicht aufgehoben. Die Lex Romana Visig. nahm zwar keine Vorschrift hierüber auf, aber es ist nicht zu zweifeln, dass trotzdem bei Ehescheidungen diese Form beobachtet werden musste. Daraus erklärt es sich, dass auch im fränkischen Reich die Ehescheidungen der nach römischem Recht lebenden Bevölkerung vor Zeugen vorgenommen werden mussten.[2])

Mit der Form des Scheidebriefs drang auch die Sitte, die Ehescheidung vor Zeugen vorzunehmen, in das fränkische

[1]) L. un. § 1, D. unde vir et ux. 38, 11; L. 9, D. de divort. 24, 2. — Gegen die früher herrschende Ansicht hat *Schlesinger* (Zeitschrift für Rechtsgeschichte [1866], V, 193 fg.) nachgewiesen, dass diese Form bei allen Ehescheidungen, auch den divortiis communi consensu nothwendig war, dass durch Diocletian keineswegs an die Stelle der Form der Lex Julia die Zusendung eines Scheidebriefs gesetzt worden ist, und endlich dass die Scheidungserklärung nicht durch einen Freigelassenen des Scheidenden dem andern Ehegatten habe überbracht werden müssen. L. 9, h. t. sage nur, dass Freigelassene des sich Scheidenden nicht Zeugen sein können.

[2]) Form. Andegav., 56 (*Roz.*, n. 114): „Convenit nobis ante bonis hominibus, ut advicem nos relaxare deberemus, quod ita et fecimus." — Form. Sirm., 19 (*Roz.*, n. 110). „... has epistolas uno tenore conscriptas inter se fieri et adfirmare decreverunt."

Recht ein.[1]) Die Scheidung blieb aber trotz dieser vom Recht geforderten Form Privatscheidung. Fand die Ehescheidung nicht auf Grund der Uebereinstimmung der Ehegatten statt, sondern wurde vom Manne einseitig die Ehe für geschieden erklärt, erhoben aber die Frau oder deren Verwandte Widerspruch oder die Forderung auf die von dem Manne wegen ungerechtfertigter Scheidung zu zahlende Busse, so hatten die weltlichen Gerichte im gewöhnlichen Verfahren die an sie gebrachte Klage zu entscheiden. Wie in allen Ehesachen, so steht auch in Ehescheidungssachen den weltlichen Gerichten die ausschliessliche Gerichtsbarkeit zu. Eine geistliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen ist dem fränkischen wie dem römischen Rechte unbekannt. Wie das Eherecht ausschliesslich weltliches Recht ist, wenn auf dessen Entwicklung auch kirchliche Einflüsse eingewirkt haben, so ist auch die Gerichtsbarkeit eine rein weltliche.[2])

---

[1]) Marc., II, 30 (*Roz.*, n. 111), Lindenbr., 84 (*Roz.*, n. 112) sind der römisch-rechtlichen Form. Sirm. entnommen. Merkel, 20 (*Roz.*, n. 113). „...ideo venientes pariter illo mallo, ante illum comitem vel reliquis bonis hominibus placuit, utriusque voluntates, ut se a consortio seperare deberent.“ Auch bei dieser letztern Formel ist nicht an ein prozessualisches Verfahren im Volksgericht zu denken, trotzdem die Handlung in mallo ante comitem vor sich geht. Die Ehescheidung erfolgt nach Uebereinstimmung und es findet sich in der Formel kein Wort, das auf einen Scheinprozess hindeuten könnte. Der comes und die boni homines sind nur Solemnitätszeugen. *Sohm* (Trauung, S. 7) nimmt dagegen gerichtliches Verfahren an, wofür jedes andere Zeugniss als die angeführten Worte der Formel fehlt.

[2]) Die früher herrschende Ansicht, dass der Kirche in fränkischer Zeit eine Gerichtsbarkeit in Ehesachen zugestanden habe, hat *Sohm* (Zeitschrift für Kirchenrecht, IX, S. 242 fg.) endgiltig beseitigt. Es sei hier auf die von ihm in grosser Zahl beigebrachten Quellenzeugnisse verwiesen. Hinzuzufügen sind einige, den Grundsatz selbst aussprechende Aeusserungen Hincmars von Reims. Aus einem von ihm

Kirchliches Verfahren.

Neben dem Verfahren im weltlichen Gericht und zunächst unabhängig von demselben, konnte aber in Ehesachen wie in allen Sachen des sittlichen Lebens ein kirchliches Verfahren vor dem Bischof und der Synode stattfinden, das nicht Feststellung und Durchführung des weltlichen Rechts zum Zwecke hatte, sondern Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplinarvorschriften und Verhängung kirchlicher Disciplinarstrafen.

Es liegt in der Natur der ehelichen Streitigkeiten, dass die Parteien in vielen Fällen es vorziehen, nicht das weltliche Gericht anzurufen, sondern sich an einen Mann ihres Vertrauens zu wenden, um seiner Entscheidung oder Vermittlung sich zu fügen. In den christlichen Gemeinden war es der Bischof, der eheliche Zwistigkeiten auszugleichen und dafür Sorge zu tragen hatte, dass die Gebote der Kirche beachtet wurden. Bei der Strenge der römischen Strafgesetze, welche seit Constantin die Ehebrecherin mit dem Tode bedrohten, verzichteten die Ehemänner häufig darauf, öffentliche Anklage gegen ihre ehebrecherischen Frauen zu erheben, und zogen es vor, sich an den Bischof zu wenden und durch den von der Kirche verhängten Bann die Sünderin zu strafen.[1]) Wie die Eingehung der Ehe, so bot

---

den Erzbischöfen von Bourges und Bordeaux zugesandten Gutachten über einen Eheprozess: „in quibus (litteris) nihil de civili judicio, cujus cognitores non debemus esse episcopi“ (*Migne*, 126, p. 135). — De divortio Loth. reg. et Thietbergae (*Migne*, 125, p. 655). Ludwig der Fromme hatte eine Ehestreitigkeit an ein Concil verwiesen. „Sed episcoporum generalitas ad laicorum ac conjugatorum eam (die Klägerin) remisit judicium, ut ipsi inter illam et suum conjugem judicarent, qui de talibus negotiis erant cogniti et legibus saeculi sufficientissime praediti, eorumque legalibus judiciis eadem femina se subjiceret.“ — Vgl. *Migne*, 125, p. 658, 736.

[1]) Innocenz I. an Exsuperius von Toulouse (*Jaffé*, n. 90), c. 4: „. . . viri autem liberius uxores adulteras apud sacerdotes deferre consuerunt. Et ideo mulieribus prodito earum crimine communio dene-

auch die Ehescheidung der Kirche Veranlassung dar, ihren Einfluss geltend zu machen. Wie die Kirche verlangte, dass vor Abschluss einer Ehe dem Bischof Gelegenheit gegeben werde zu prüfen, ob die beabsichtigte Ehe auch nicht im Widerspruch stehe mit den kirchlichen Vorschriften, so suchte auch die Kirche ihre Grundsätze über Ehescheidung dadurch zur Durchführung zu bringen, dass sie verlangte, der rechtlichen Ehescheidung solle ein kirchliches Verfahren vorausgehen, in welchem der Bischof die Zulässigkeit der Scheidung nach kirchlichen Normen zu untersuchen habe. Das Concil von Agde von 506, c. 25, bedrohte alle mit dem Kirchenbann, die sich von ihren Frauen scheiden, ehe die Provinzialsynode diese für schuldig erklärt hätte.[1] Wieweit jedoch diese Vorschrift beobachtet worden ist, muss dahin gestellt bleiben.[2]

---

gatur." Dagegen komme es selten vor, dass Frauen ihre Männer wegen Ehebruchs bei dem Bischof anklagen, obgleich „christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat." Der Grund hiervon lag offenbar in dem weltlichen Recht. Eheliche Untreue des Mannes war kein adulterium im rechtlichen Sinne; der Mann aber musste sich nach der Lex Julia von der Ehebrecherin scheiden, wenn er sich nicht selbst der Strafe des lenocinium aussetzen wollte. L. 2, § 2, D. 48, 5.

[1]) „Si antequam apud episcopos comprovinciales discidii causas dixerint et prius uxores quam judicio damnentur, abjecerint, a communione ecclesiae ... excludantur." Das Concil scheint aber auch eine Scheidung aus anderm Grunde als wegen Ehebruchs gerechtfertigt gehalten zu haben. Es spricht von denjenigen „qui ...nullas causas discidii probabiliter proponentes propterea sua matrimonia dimittunt, ut aut illicita aut aliena praesumant."

[2]) In mehrern von Gregor von Tours erzählten Fällen einer Ehescheidung wegen Ehebruchs und Verurtheilung der Ehebrecherin durch weltliches Gericht wird von einem vorherigen kirchlichen Verfahren nichts erwähnt. De gloria martyrum, I, c. 69, 70. In beiden Fällen wird die Frau zum Tode und zwar durch Ertränken verurtheilt. Es geht daraus hervor, dass es Germanen waren und germa-

Aufhebung nichtiger Ehen.

Eingreifender scheint die Thätigkeit der Kirche gewesen zu sein, wenn es sich um Aufhebung einer Verbindung handelte, die nur den Schein einer Ehe hatte, aber wegen eines vorhandenen Ehehindernisses nicht giltige Ehe sein konnte. Die Durchführung und immer weitere Ausdehnung des Ehehindernisses wegen Verwandtschaft hatte die Kirche zu einer ihrer Hauptaufgaben gemacht. Solange das weltliche Recht noch nicht alle Forderungen der Kirche sanktionirt hatte, suchte die Kirche die Auflösung der Ehen herbeizuführen, welche zwar nach weltlichem Rechte rechtsgiltig waren, den kirchlichen Normen aber zuwiderliefen.[1]) Bei Verbindungen dagegen, die sowohl nach dem Rechte als nach den kirchlichen Vorschriften unzulässig und nichtig waren, überliess der Staat selbst es zunächst der Kirche, die Trennung der vermeintlichen Ehegatten mit geistlichen Mitteln zu Stande zu bringen. Erst wenn die Kirche das Ziel nicht erreichen konnte, sollte ein weltliches Strafverfahren beginnen. Voraussetzung der Strafbarkeit war Widerstand gegen die kirchliche Disciplin.[2]) Doch war dies nicht überall der Fall. Nach dem alamannischen und bayrischen Recht sollte sofort das Einschreiten des welt-

---

manisches Recht zur Anwendung kam, da nach römischem Recht die Ehebrecherin mit dem Schwerdt hingerichtet werden sollte. Die eine Geschichte spielt in Arles, die andere an der Saône, also beide im burgundischen Gebiete. Siehe Lex Burg., 31, 1. Ueber die Thätigkeit eines aus Bischöfen und Laien bestehenden Schiedsgericht in der Scheidungssache des Eulalius siehe oben S. 616.

[1]) Siehe oben S. 546 fg.

[2]) Siehe oben S. 550. Decretio Childeb. II., c. 2; Concilien von Reims, c. 8 und von Clichy, c. 10. Dieser Grundsatz ging auch in die spätere Gesetzgebung über: Capit. von Lestines (743), c. 3: „incesta matrimonia quae non sint legitima, prohibeantur et emendentur episcoporum judicio." — Capit. von 779, c. 5 (Mon. Leg., I, 37). — Lex Frisionum, Addit. Sap., III, 77, 78 (Mon. Leg., III, 691).

lichen Richters statthaben, um die in verbotner Verbindung lebenden Personen zu trennen.[1])

---

[1]) Lex Alam., 39, 1; Lex Baj., III, 1—3. „...a loci judicibus separetur et omnes facultates amittat.“ — Nach dem Capit. Metense von 756, c. 1 und dem Concil von Compiègne, c. 21, soll Vermögensverlust die sofortige Strafe incestuoser Verbindungen sein. Wird trotzdem die Verbindung nicht aufgehoben, so verfällt der Schuldige in Friedlosigkeit.

Kapitel VII.

Das kirchliche Vermögen.

I. Erwerbsfähigkeit der Kirchen.[1])

Die bischöfliche Kirche.

Es ist früher (Bd. I, S. 246 fg.) gezeigt worden, dass nach dem römischen Recht des 5. Jahrhunderts die bischöfliche Kirche als Rechtssubject anerkannt wurde und ihr die vermögensrechtlichen Befugnisse und Verpflichtungen in Bezug auf die kirchliche Vermögensmasse innerhalb des Bisthums zustanden. Aber es ist auch hingewiesen worden auf die Anfänge der Entwicklung, welche dazu führte, neben der bischöflichen Kirche andere Kirchen in dem Bisthum zu vermögensrechtlich selbständigen Rechtssubjecten zu erheben. Die Germanen fanden diese nach römischem Rechte bestehenden und lebenden Anstalten in Gallien, Spanien, Italien vor und die Verhältnisse brachten es mit sich, dass für sie auch weiterhin das römische Recht in Geltung blieb, sowie dass die Kirchen, die in den germanischen Reichen neu gegründet wurden, ebenfalls in dem römischen Recht die Möglichkeit ihrer rechtlichen Existenz und die Normen für ihre vermögensrechtlichen Beziehungen fanden. Es

---

[1]) Die betreffenden Abschnitte bei *von Poschinger*, Eigenthum am Kirchenvermögen (1871), S. 96 fg., beruhen nicht auf eigenen wissenschaftlichen Untersuchungen, so dass sie einer besondern Berücksichtigung nicht bedürfen.

fehlte dem germanischen Recht auf der damaligen Stufe seiner Entwicklung überhaupt die Kategorie, in welche es die kirchlichen Anstalten als selbständige Vermögenssubjecte hätte einordnen können. [1]) Durch die westgothische Lex Romana war der Rechtssatz, dass das Kirchengut nicht einer physischen Person gehöre, sondern als Anstaltsgut res divina sei, ausdrücklich ausgesprochen und überliefert worden. [2]) Die bischöflichen Kirchen behielten, unberührt

---

[1]) Zu viel Gewicht legt meines Erachtens *O. Gierke* (Das deutsche Genossenschaftsrecht [1873], II, 527 fg.) darauf, dass in zahlreichen Urkunden vom 7. Jahrhundert an bis in das späteste Mittelalter Gott und die Heiligen als Eigenthümer des Kirchenvermögens bezeichnet werden. Es soll nicht verkannt werden, dass es eine schon in römischer Zeit bestehende, im Mittelalter weitverbreitete, ja herrschende Volksansicht war, dass dem Heiligen, dem die Kirche geweiht ist, das Eigenthum an dem Kirchengut zustehe. Aber das Recht wurde von dieser Auffassung nicht beherrscht. Das Verhältniss des Heiligen zum Kirchengut war ein ideales, kein rechtliches. Es war allerdings nicht blos ein Bild, wenn „dem Heiligen“ geschenkt wurde, wenn der „Heilige“ zum Erben eingesetzt wurde, u. s. w. Denn der Schenker, der Erblasser hatte die Ueberzeugung, dadurch die Gunst des Heiligen und dessen Fürbitte zu gewinnen, wohl auch dem Heiligen selbst eine Wohlthat zu erweisen. Aber trotzdem galt rechtlich nicht die Person des Heiligen, sondern die kirchliche Anstalt als Eigenthümer, wie denn überall da, wo von vermögensrechtlichen Lasten und Verpflichtungen die Rede ist, nicht der Heilige, sondern die ecclesia genannt wird. Einige wenige Urkunden des spätern Mittelalters, die *Gierke*, S. 531, anführt, beweisen nicht das Gegentheil. Nirgends wird der Heilige selbst in Gerichtsurkunden als Prozesspartei aufgeführt, sondern immer die ecclesia, basilica, das monasterium des Heiligen, wenn es sich auch häufig findet, dass im weitern Verlauf der Abkürzung wegen von den agentes des Heiligen u. s. w. die Rede ist. Der Ausdruck, welcher dem Heiligen das Eigenthum zuspricht, hat rechtlich dieselbe Bedeutung wie der eben so oft vorkommende Satz, dass das Eigenthum an dem Kirchengut den Armen zustehe.

[2]) Lex Rom. Visig. Gaii Instit., IX (II, 1), § 1. „Divini juris sunt ecclesiae ... vel ea patrimonia ac substantiae, quae ad ecclesiastica jura pertinent.“ Wie schon früher bemerkt (I, 220), wird hier nur

von den grossen staatlichen Umwälzungen, als rechtlich anerkannte Anstalten die Fähigkeit, Vermögen zu erwerben und zu besitzen, und den neugegründeten Bisthümern kam diese Fähigkeit kraft allgemeinen Rechtssatzes zu. Innerhalb des Bisthums aber erlangten nach und nach in Folge einer stätigen Entwicklung die Parochialkirchen vermögensrechtliche Selbständigkeit, d. h. die für die Zwecke einer Parochialkirche bestimmten Vermögenstheile schieden aus dem Bisthumsvermögen aus und bildeten eine besondere, der Parochialkirche als Anstalt zugehörige Vermögensmasse, die, unter der Verwaltung des Priesters stehend, der Verfügungsgewalt des Bischofs entzogen war. Der Bischof führte die Aufsicht über die Verwaltung des Vermögens, aber nicht als Vertreter der Anstalt, der das Vermögen zugehörte, sondern als die dem Geistlichen vorgesetzte Behörde. Mit andern Worten: die Parochialkirchen erhielten juristische Persönlichkeit.

Es muss angenommen werden — obgleich es nirgends ausdrücklich durch die Quellen überliefert ist — dass zunächst nur solche Kirchen Parochialkirchen wurden, welche nicht in dem Eigenthum von Privatpersonen, sondern in dem der bischöflichen Kirche ursprünglich gestanden hatten. Ueberall wird in den Quellen dieses Verhältniss vorausgesetzt. Es wird im Verlauf der Darstellung zu zeigen sein, dass bei den im Eigenthum von Privatpersonen befindlichen Kirchen erst viel später und nicht in so einfacher Weise das Verhältniss zu dem Grundeigenthümer gelöst und die vermögensrechtliche Selbständigkeit hergestellt werden konnte.

Parochialkirchen.

Am Anfang des 6. Jahrhunderts finden wir die Landkirchen noch in vermögensrechtlicher Abhängigkeit von der

---

der Name der res divinae auf die bona ecclesiastica übertragen, nicht die für jene geltenden Rechtssätze.

bischöflichen Kirche. Das Bisthum ist Eigenthümer der für ihre Zwecke bestimmten Güter.[1]) Doch kam es schon häufig vor, dass Schenkungen und Vermächtnisse an die Kirche gemacht wurden mit der Bestimmung, dass sie ausschliesslich für eine Landkirche, deren Unterhaltung und deren Geistlichen verwandt werden sollen. Schon wird die Landkirche selbst als Vermächtnissnehmer in den Testamenten genannt. Das thatsächliche Verhältniss verdrängt den juristisch correkten Ausdruck.[2]) Auf dem Concil von Carpentras von 527 ward Klage geführt, dass einige Bischöfe die Gaben, die von den Gläubigen für die Parochialkirchen bestimmt seien, für die bischöfliche Kirche in Anspruch nehmen. Der Beschluss des Concils trägt deutlich den Charakter der Uebergangszeit an sich. Das Recht des Bischofs wird nicht geläugnet. Es wird sogar ausdrücklich bestimmt, dass, wenn der Bischof grosse Ausgaben hat, das Vermögen des Bisthums aber nur gering ist, dass er dann die den Parochialkirchen gemachten Schenkungen zur Deckung der bischöflichen Ausgaben verwenden darf. Nur solle er dafür Sorge tragen, dass für den Unterhalt der Geistlichen und der Gebäude der Parochialkirchen genug übrig bleibe. Auch sollen die den Kirchen gewidmeten Grundstücke und Kapitalien ihnen nicht entzogen werden. Wenn aber die bischöfliche Kirche selbst über viele Mittel zu verfügen habe, dann solle der Bischof das, was den Parochialkirchen

---

[1]) Concil von Agde, c. 22: „ut civitatenses sive dioecesani presbyteri ... salvo jure ecclesiae rem ecclesiae, sicut permiserint episcopi, teneant.“ I. Concil von Orléans, c. 15: „de his quae parochiis in terris, vineis, mancipiis atque peculiis quicunque fideles obtulerint, antiquorum canonum statuta serventur, ut omnia in episcopi potestate consistant.“ Concil von Epao, c. 8.

[2]) Bischof Perpetuus von Tours bedachte in seinem Testament von 475 drei in seinem Bisthum gelegene Kirchen mit Vermächtnissen. *Pardessus*, Diplomata, I, 24.

zugewandt worden sei, ihnen belassen. Es soll für den Unterhalt der Geistlichen und der Gebäude verwandt werden.

Auch das III. Concil von Orléans von 538 erörterte dieselbe Frage. Es entschied dahin, dass den in den Bischofsstädten errichteten Kirchen ein besonderes Vermögen nicht zukomme; die ihnen gemachten Vergabungen, worin sie auch beständen, gehörten der bischöflichen Kirche und seien von dem Bischof zu verwalten. Was aber das Vermögen der auf dem Lande errichteten Parochialkirchen beträfe, so solle darüber das örtliche Herkommen entscheiden.[1]) Dabei geht das Concil von der Voraussetzung aus, dass jeder Kirche ein Vermögen zugehöre, das zum Unterhalt des an ihr angestellten Geistlichen ausreiche.[2]) Das IV. Concil von Orléans von 541 traf die weitere Bestimmung, dass bei der Errichtung einer Kirche ihr ein Vermögen in Grundstücken bestellt werden müsse.[3])

Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts wird die Selbständigkeit der Parochialkirchen mehr und mehr anerkannt. Doch lässt sich die Entwicklung in ihren verschiedenen Stufen nicht weiter nachweisen, da Urkunden, die sich auf Parochialkirchen beziehen, aus dieser Zeit gar nicht, aus der nächstfolgenden Periode nur in sehr geringer Zahl sich erhalten haben.[4]) Aber seit dem 7. Jahrhundert wird in

---

[1]) c. 5. „de facultatibus vero parochiarum vel basilicarum in pagis civitatum constitutis singulorum locorum consuetudo servetur."

[2]) c. 18. „. . . unicuique (clerico) facultas susceptae . . . dioecesis vel basilicae debet plena ratione sufficere."

[3]) c. 33. „Si quis in agro suo aut habet aut postulat habere dioecesim, primum et terras ei deputet sufficienter." Es ist hier nur von einer Privatkirche die Rede; derselbe Grundsatz darf aber auch auf die auf kirchlichem Grund und Boden errichteten Kirchen bezogen werden.

[4]) Urkunden, welche Schenkungen an eine basilica enthalten, existiren zwar mehrere aus merowingischer Zeit. Aber es handelt sich in allen diesen Fällen nicht um Parochialkirchen, sondern um

den Urkunden, welche den Klöstern ihre vermögensrechtliche Unabhängigkeit von dem Bischof sichern, demselben die gleiche Selbständigkeit, wie sie die Parochialkirchen geniessen, zuerkannt.[1]) Die Kirchen waren damit nicht der geistlichen Gewalt der Bischöfe entzogen, aber ihr Vermögen war von dem des Bisthums rechtlich geschieden und stand unter der Verwaltung der von ihnen angestellten Geistlichen. Nur zu einzelnen Verwaltungshandlungen, wie zu Veräusserungen, war die Zustimmung des Bischofs nothwendig. Im übrigen aber standen sie, wie es einmal im 9. Jahrhundert ausgedrückt wird, für sich und waren keiner andern Kirche unterworfen.[2])

Die Klöster.

Hatten demnach diejenigen Parochialkirchen, welche ursprünglich auf dem Grund und Boden der bischöflichen Kirche errichtet worden waren und in deren Eigenthum gestanden hatten, nach und nach in fränkischer Zeit vermögensrechtliche Selbständigkeit erlangt und war das Eigenthumsrecht in ein kirchliches Aufsichtsrecht verwandelt, so konnten dagegen die Klöster schon in römischer Zeit die Rechte einer Korporation haben und selbständig Vermögen erwerben und besitzen (siehe I, S. 352). Wie für die Bisthümer galt auch für sie das römische Recht fort; sie waren

---

Klöster. Vielleicht ist jedoch die basilica S. Mariae in dem vicus Aureonensis (Evron im Bisthum Le Mans), welcher der Bischof Hadoind in seinem Testament von 642 mehrere villae vermacht, eine Parochialkirche (*Pardessus*, Dipl., II, 70).

[1]) Privileg des Bischofs Burgundofaro für Resbais von 636. „...nullam potestatem ...habere debeat aliquid de eodem monasterio, sicut de parochiis aut ceteris monasteriis, muneris aliquid audeat sperare vel auferre“ (Dipl., II, 40). Aehnlich in zahlreichen Klosterprivilegien des 7. Jahrhunderts. Dipl., II, 112, 127, 140, 222. — Ebenso Marculf, I, 1 (*Roz.*, n. 574).

[2]) Hincmar von Reims an Hincmar von Laon: die parochia rusticana der villa N. „per se fuit semper et nulli alteri ecclesiae fuit subjecta“ (*Mansi*, XVI, 834).

nach Massgabe des römischen Rechts erwerbs- und handlungsfähig. [1]) Und wie in römischer Zeit schon durch Concilienbeschlüsse ausdrücklich anerkannt war, dass das Klostergut Eigenthum des Klosters sei und der Bischof keine Befugniss habe, dasselbe dem Kloster zu entziehen oder die Verwaltung desselben sich anzueignen [2]), so ward derselbe Grundsatz in der fränkischen Zeit, nicht selten unter Berufung auf jene Concilienbeschlüsse, wiederholt. [3])

Kirchen und Klöster in Privateigenthum.

Indessen konnten Kirchen und Klöster sich auch in dem Eigenthum von andern Personen und zwar sowohl von andern Kirchen und Klöstern als auch von Laien befinden, ja es darf auch angenommen werden, dass der grösste Theil der fränkischen Kirchen und Klöster sich im Eigenthum

---

[1]) Dass der Satz: „ecclesia vivit lege Romana", sich auch auf Klöster bezieht, ist nicht bestritten und wird auch mehrfach ausdrücklich in den Quellen gesagt. Miracula S. Benedicti (auctore Adrevaldo monacho; *Mabillon*, Acta Sanct., II, 365), c. 25: „ecclesiasticae res (des Klosters S. Denis) sub Romana constitutae lege."

[2]) Concil von Arles von 455 und von Carthago von 525. Siehe I, S. 351.

[3]) Siehe die früher angeführten bischöflichen und königlichen Klosterprivilegien, S. 382 fg. Emmo von Sens für das Kloster St. Columba, 659: „Augustinus... probat, sui juris monasteria esse debere" (Dipl., II, 110). — In Bezug auf das Kloster S. Bartholomeus zu Pistoja bestimmte der Gründer, „ut sub nullius hominis potestatem vel ordinationem nec matris ecclesiae ipsum monasterium subjaceret" (Placitum von 812. *Muratori*, Antiquitates Italicae medii aevi, Mediol., 1738, V, 953). In neuerer Zeit ist von *Ficker* (Ueber das Eigenthum des Reichs am Reichskirchengut [aus den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, LXXII, 55 fg., 381 fg.], 1873) behauptet worden, dass nach germanischer, insbesondere fränkischer Rechtsanschauung die Kirche unfähig gewesen sei, Grundeigenthum zu erwerben und zu besitzen. „Für das Grundeigenthum verlangte man zweifellos bestimmte physische Personen" (S. 25). Da er jedoch annimmt, dass diese Auffassung erst in späterer Karolingerzeit das römische Recht verdrängt habe (S. 43, 51), so wird der Widerspruch gegen seine Ansicht erst in dem folgenden Bande begründet werden können.

anderer Personen befand. Weder die Errichtung einer Kirche noch die Einweihung derselben durch den Bischof hatten die Folge, dass das kirchliche Gebäude den Eigenthümer wechselte. Auch geweihte Kirchen konnten im Privateigenthum stehen. Die Consecration der Kirche hatte auf ihre privatrechtlichen Verhältnisse keinen Einfluss.[1]) Indessen mussten daraus doch eigenthümliche Verhältnisse entspringen. Schon früher ist angeführt worden, dass der Bischof, der die Kirche zu consecriren hatte, die Einweihung nur vornahm, wenn der Eigenthümer der Kirche ein bestimmtes Vermögen überwiesen hatte, aus dessen Erträgnissen der Unterhalt für die Kirche und den Geistlichen bestritten werden konnte. Das IV. Concil von Orléans hatte sogar vorgeschrieben, dass dies Vermögen in Ländereien zu bestehen habe. Solange aber die Kirche selbst im Privateigenthum des Besitzers des Grund und Bodens stand, hatte auch diese Aussonderung eines Vermögentheils mit der Bestimmung, dieser Kirche zu dienen, keinen rechtlichen Charakter. Der Eigenthümer, der die Kirche selbst wieder zerstören oder ihres kirchlichen Charakters entkleiden konnte, blieb selbstredend auch Eigenthümer jenes Vermögenstheils und war durch die Widmung desselben für kirchliche Zwecke rechtlich nicht gebunden. Die Grundstücke, die beweglichen Sachen, wie Kirchengeräthschaften u. s. w. waren zwar der Kirche oder dem Heiligen gewidmet, damit aber war rechtlich die Verfügungsgewalt des Eigenthümers über sie nicht beschränkt worden. Es fehlte an der Person, deren Recht durch eine Ausübung der dem Eigenthümer

---

[1]) Es bedarf für diesen jetzt allgemein anerkannten Satz hier keiner besondern Belegstellen. Im Folgenden werden vielfach Beispiele angeführt werden. Zahlreiche Belege hat nochmals zusammengestellt *Hinschius*, Zur Geschichte der Incorporation und des Patronatrechts, S. 5 fg. (Festgaben für Heffter, 1873).

zustehenden Befugnisse hätte verletzt werden können, da weder der Bischof, der die Kirche geweiht, noch der Geistliche, der an ihr angestellt war, ein solches Recht an den der Kirche gewidmeten Sachen erworben hatte. Ja selbst Zuwendungen, welche von andern Gläubigen der in Privateigenthum befindlichen Kirche gemacht wurden, waren rechtlich Schenkungen und Zuwendungen an den Eigenthümer mit der Auflage, sie dem Gebrauche der Kirche nicht zu entziehen. Wie aber das rechtliche Schicksal der Kirche durch den Eigenthümer bestimmt wurde, so auch das jener Zuwendungen und mit der Kirche konnten sie von dem Eigenthümer der Kirche veräussert werden. [1]) Wenn daher auch in den Gründungsurkunden von Kirchen und Klöstern, die in Privatbesitz blieben, häufig genug himmlische und irdische Strafen Jedermann angedroht werden, welcher den Bestimmungen des Stifters zuwiderhandele und die der Kirche gemachten Zuwendungen derselben zu entziehen suche, so konnten diese Drohungen, soweit sie sich auf irdische Strafen bezogen, doch nicht gegen den jedesmaligen Eigenthümer der Kirche verwirklicht werden, da er es allein war, der zur Anstellung einer Klage berechtigt gewesen wäre. Wollte der Stifter die Kirche oder das Kloster nicht einer andern Kirche, einem Kloster oder dem König übertragen, so lag die Gefahr nahe, dass die Erben die von ihm getroffenen

---

[1]) Amalfridus schenkt 685 das Kloster Hunulfocurtis dem Kloster Sithiu (S. Bertin). „...cum omni integritate ...tam de alode parentum meorum quam de comparato seu et de quolibet adtracto undecumque ipsum monasterium dotatum esse videtur tam de parte nostra quam et de aliorum collata bonorum hominum vel undecumque manu vestita habuimus et nostre fuit possessionis“ (Dipl., II, 198). — Schenkung des Klosters Niwenhof an das Kloster Lorsch, 786. „et quidquid de propria alode nostra ad ipsum locum sanctum delegavimus et ab aliis ... hominibus ibidem traditum est“ (Codex principis olim Laureshamensis abbatiae [ed. Acad. Theod. Pal., 1768], p. 27).

Bestimmungen nicht immer achten würden, da sie rechtlich nicht hierzu verpflichtet waren.[1]) Durch verschiedene Anordnungen suchte man dieser Gefahr vorzubeugen.[2]) Später

[1]) Auch hier zeigt es sich, dass der Heilige, dem die Kirche geweiht war, rechtlich nicht als der Eigenthümer des Kirchengutes galt, trotz des Sprachgebrauchs, der ihn so häufig als solchen bezeichnet. Dieser Sprachgebrauch findet sich ebensowohl bei Kirchen und Klöstern, von denen es feststeht, dass sie im Privateigenthum standen, wie bei solchen, die vermögensrechtliche Selbständigkeit besassen.

[2]) Es sei gestattet, hierfür einige Belege aus Italien anzuführen. Der Stifter einer Kirche in loco Vitorio, der sich und seinen Erben ausdrücklich das Eigenthum an der Kirche und den ihr gewidmeten Gütern vorbehält (in mea vel de filiis meis sit potestatem) bestimmt, dass sie in keiner Weise veräussert werden dürfen (nam non vendendi neque donandi neque in monasterio faciendi neque sub nullius potestate dandi). Wenn ein Erbe dem zuwider handle, „sit compositurus ipse heres meus in ipso s. loco vel ad ipso presbitero qui inivi ... ordinatus fuerit, penam auri sol. numeros 200 (Memorie di Lucca, IV. Raccolta di Docum., p. 32). Noch interessanter ist die Urkunde für das Kloster Bartholomaeus de Ripoli bei Florenz von 790 (*Ughelli*, Italia sacra, ed. *Coleti*, III, p. 22). Die Söhne des Aripertus bestätigen dem von ihrem Vorfahren erbauten und ihnen gehörigen Kloster die demselben gewidmeten Güter. Sie ertheilen der Aebtissin das Recht „ut potestatem habeas in pertinentiis de nostra substantia beneficium facere et juga servitutis levare et per chartulam confirmare, et nos tibi consentientes esse debeamus et manum in chartula ipsa subscribere quatenus ipse beneficium stabile.“ Wenn sie oder einer ihrer Erben dem Kloster ein Gut entziehen oder zu den angegebenen Akten ihre Zustimmung verweigern sollten, „tunc approbata causa et ostensa chartula ipsa vel relecta per praesentes judices et bonos homines tertia et quarta vice, si non fuerimus emendati et recordati, tunc compositur esse promittimus parti vestrae poenae nomine auri sol. 1000.“ Aber diese Strafe kann nicht eingeklagt werden, da der Eigenthümer für Verletzung seines Eigenthums nicht strafbar ist. Desshalb „si in hac calumnia vel poena devenerimus, licentiam habeatis parentes et amicos vestros, quales vos volueritis, eligere, ut ipsa compositio a nobis exigat et in vestram adhibeat potestatem.“ Es wird also ein aussergerichtliches Verfahren festgesetzt, eben weil ein gerichtliches nicht möglich ist. Sind die Voraussetzungen des letztern vorhanden, dann soll dasselbe, wie die Urkunde zufügt, statthaben. „Si contigerit in

wurde zwar durch Karl den Grossen bestimmt, dass Güter, die einmal zu kirchlichen Zwecken gewidmet sind, diesen nicht mehr entzogen werden dürfen.[1]) Indessen fand diese gesetzliche Beschränkung der Verfügungsgewalt des Eigenthümers keine dauernde Beachtung. Im 9. Jahrhundert beklagt es Bischof Agobard von Lyon als eine nur allzuhäufige Erscheinung, dass der Eigenthümer nicht nur die der Kirche gewidmeten Güter, sondern auch die Kirche mit den Gütern verkaufe. Ohne Scheu vor der Frömmigkeit der Vorfahren, welche die Kirche errichtet und mit Gütern ausgestattet haben, veräussern die Nachkommen das Gott geweihte Gut. Sie halten sich sogar für berechtigt, die Güter, die dritte Personen dieser Kirche geschenkt haben, zu verkaufen. Niemand hindert sie daran.[2])

Wurde ein Kloster dem andern geschenkt, so kam es freilich auch vor, dass dem neuen Eigenthümer die Befugniss ausdrücklich zugestanden wurde, mit dem Kloster und seinen Gütern zu machen, was ihm beliebe, also auch das Kloster aufzuheben und die Gebäude anderweitig zu ver-

---

homines de parte monasterii et aliis nostris hominibus ... furto et in nostris (?) aut ab alia calumnia, tunc secundum legem justitia exinde a partibus fieri debeat; nam in nostra poena compositione pro hoc capitulo minime deveniamus."

[1]) Capitul. von Achen von 802, c. 15. „...de rebus basilicae. Et quod semel offeritur, non revolvatur et sanctificat et vindicet. Et si autem aliter praesumserit, persolvatur et bannum nostrum componat" (Mon. Leg., I, 92).

[2]) *Agobard*, Liber de dispensatione ecclesiasticarum rerum, c. 15 (*Migne*, 104, 237). „Nunc non solum possessiones ecclesiasticae, sed ipsae ecclesiae cum possessionibus venundantur. Nec de illis quam maxime audemus dicere quorum proavi aut abavi construxerunt ecclesias et ditaverunt, ... nunc ipsi contra pietatem majorum, ... non tantum ea, quae a constructoribus collata sunt, sed et multa, quae plerique fidelium pro sepulturis aut qualibet devotione alia ibidem sacraverunt, cum ipsis ecclesiis vendere licitum putant, nullo prohibente."

wenden.[1]) Doch war auch nicht selten, dass eine Kirche einem Kloster geschenkt wurde und dem letztern die Verpflichtung auferlegt wurde, für den Gottesdienst und die Seelsorge der Kirche einen Geistlichen zu bestellen, dass aber trotzdem dem Kloster das Recht ausdrücklich zugesprochen wurde, die Kirche und die ihr gewidmeten Güter zu verkaufen oder zu vertauschen, überhaupt in jeder beliebigen Weise über sie zu verfügen.[2])

Eine grössere Gewähr dafür, dass die Kirche oder das Kloster mit den dazugehörigen Gütern nicht dem kirchlichen Zweck entfremdet und von dem Eigenthümer anderweitig verwandt und verwerthet werde, war gegeben, wenn das Eigenthum dem Könige übertragen wurde und Kirche oder Kloster damit die Vortheile königlicher Güter erwarben.[3])

---

[1]) Schenkung des Klosters Hunolfocurtis an S. Bertin (Dipl., II, 198). „...et ipsum monasterium in eorum jure perpetua dominatione, hoc est ipsius monasterii Sithiu habeant, teneant atque possideant vel quidquid exinde facere voluerint aut eum liberum in omnibus potiantur arbitrium." Aehnlich in der königlichen Bestätigung dieser Schenkung (*Pertz*, Dipl., p. 51). In andern Fällen wird der Verpflichtung des neuen Eigenthümers, das geschenkte Kloster und die ihm gewidmeten Güter der bisherigen Bestimmung zu erhalten, nicht erwähnt. Dipl., II, 105, 239, 324, 400.

[2]) Traditiones Possessionesque Wizenburgenses (ed. *Zeuss*, 1842), N. 41, p. 42 von 714: „...sub mundeburdo vel defensione Sancto Petro vel monasterio W. hanc basilicam S. Martini omnibus diebus ...resedeat et inde et crisma vel oleum seu sacerdotes ad baptizandum vel missas celebrandum veniat ... Epistolam donationis fieri rogavi, ut suprascriptam rem tu vel pars ipsius basilicae in vestra recipiatis potestate, hoc est habendi, tenendi, vendendi, commutandi ...vel quicquid exinde eligeritis faciendi liberam... in omnibus habeatis potestatem."

[3]) Aus merowingischer Zeit sind nur wenige solcher Schenkungen bekannt, was aber nicht ausschliesst, dass sie häufiger vorkamen. So nahm schon Chlodovech die Schenkung des Klosters Reomé an. Urkunde Chlothars I. von 539. „genitor noster Clodoveus monasterium

Verhältniss der Kirche zu dem Eigenthümer.

Die Kirchen und Klöster, die sich in dem Eigenthum der Könige, anderer kirchlicher Institute oder von Privatpersonen befanden, konnten demnach rechtlich keine selbständige Existenz haben. Indessen wurden die ihren Bedürfnissen gewidmeten Güter der Verwaltung des Geistlichen oder Abtes überlassen. Es war ein dem römischen Peculium der Sklaven völlig analoges Verhältniss. Der der Kirche gewidmete Theil des Vermögens des Eigenthums ist nur thatsächlich, nicht rechtlich von dem Vermögen des Herrn getrennt. Durch Erwerb der Kirche erwirbt rechtlich der Herr. Das Vermögen ist aber der Kirche zur Verwaltung überlassen und der Geistliche oder Abt kann alle Verwaltungshandlungen vornehmen, zu denen er nach den kirchlichen Normen über die Verwaltung des Kirchenguts berechtigt ist. Thatsächlich erscheint dadurch das Kirchengut auch dem Herrn gegenüber in einer gewissen Selbständigkeit. Wenn der Eigenthümer auch berechtigt ist, einen Theil des Gutes wieder einzuziehen [1], so geschieht dies doch in der Regel nicht, ohne dass der Kirche oder dem Kloster zur Entschädigung ein anderes Gut überwiesen wird. So kommt es vor, dass das Kloster mit dem Eigen-

---

domni patroni nostri Joannes ex dono ipsius sub sua emunitate recepit... suisque posteris regibus per praeceptum haereditarium reliquit" (von *Pertz*, Dipl., 125, mit Unrecht unter die Spuria gestellt). — Schenkung des Klosters Resbais an Chlothar II. Vit. Agili, c. 18 (*Mabillon*, Acta, II, 309). — Uebertragung des Eigenthums des Klosters Echternach an den Majordomus Pippin 706 (*Pertz*, Dipl., p. 94). Vgl. *Sickel*, Beiträge, III, 34.

[1] Im Jahre 648 hatte König Sigibert II. den von ihm erbauten königlichen Klöstern Stavelot und Malmedy einen Besitz von 12 Meilen im Umkreis gegeben. König Childerich II. entzieht ihnen 667 die Hälfte dieses Besitzes: „de ipsis mensuris duodecim millibus dextrorum saltibus sex millia subtrahere deberemus pro stabilitate operis; quod per nostram ordinationem sic factum est"; allerdings, wie der König erklärt, auf Bitten der Mönche selbst (*Pertz*, Dipl., p. 28).

thümer Tauschgeschäfte abschliesst, nicht als hätte der Eigenthümer zu dem Tausch der Genehmigung des ihm gehörenden Klosters bedurft, sondern weil er die von ihm gewährte Selbständigkeit achtet und das einmal Gott gewidmete Gut nicht ohne Zustimmung der Kirche zu andern Zwecken verwenden will.[1])

Indessen hatten nicht alle im Privateigenthum stehenden Kirchen und Klöster eine gleiche Selbständigkeit. Es war ein Unterschied zwischen dem grossen königlichen Kloster, dem weitausgedehnte Grundbesitzungen zubehörten und welchem aus seiner Abhängigkeit vom König in der Regel nur Vortheile erwuchsen, und der Landkapelle, der zwar auch ein kleines Grundstück gewidmet war und die von den umwohnenden Bauern auch manches Weihgeschenk erhielt, die aber doch nur als ein Zubehör zu dem herrschaftlichen Gute oder Dorfe, zu der villa erschien und alle deren Schicksale theilte.[2])

Stiftung selbständiger Klöster.

In der merowingischen Zeit waren jedoch zahlreiche Klöster noch selbständig, die theils gleich bei ihrer Stiftung

---

[1]) König Chlodovech III. bestätigte 692 einen Gütertausch, den sein Vorgänger Childerich II. mit den Klöstern Stavelot und Malmedy abgeschlossen hatte (*Pertz*, Dipl., p. 55). — Im Jahre 744 verleiht denselben Klöstern Childerich III. die Befugniss: „licentiam habeant terris fiscalis comparandi vel commutandi“ (*Pertz*, Dipl., p. 88).

[2]) Der Unterschied wird klar hervorgehoben in einer nach einer Urkunde Ludwigs des Frommen abgefassten Formel, Carpent., n. 27 (*Roz.*, n. 143). Der Kaiser schenkt einem Laien (fideli nostro) eine Kirche mit den dazu gehörigen Ländereien, „quae praesenti tempore nostri juris atque possessionis, non solum proprietatis est.“ Der Kirche war eine solche thatsächliche Selbständigkeit, wie sie die kaiserlichen Klöster genossen, nicht gewährt, sie befand sich nicht nur im Eigenthum, sondern auch in der unmittelbaren Verwaltung des Kaisers. — Vgl. auch die Schenkung Childeberts III. an das Kloster S. Denis von 706 (*Pertz*, Dipl., p. 66): „villa nostra nocopante Solemio . . . et oratorio illo ad Cruce qui conjungitur ad ipso termeno de ipsa villa S. . .cum omnis res, quae ibidem aspiciunt.“

aus dem Eigenthum des Stifters, auf dessen Grund und Boden sie errichtet worden waren, heraustraten, theils aber erst später von dem Eigenthümer rechtliche Selbständigkeit erhielten. Da die Klostergenossenschaft nach dem für sie geltenden römischen Rechte Vermögen erwerben und besitzen konnte, so bedurfte es, um das Kloster selbständig zu machen, nur der Schenkung des Grund und Bodens, auf dem das Kloster errichtet war, und der ihm gewidmeten Güter an die Genossenschaft.[1]) Indessen konnten leicht Zweifel entstehen, ob der Gründer auch das Eigenthumsrecht habe aufgeben wollen; es lag die Gefahr nahe, dass die Erben Eigenthumsansprüche geltend zu machen suchten,

---

[1]) *Ficker,* a. a. O., S. 21, behauptet, um die Nothwendigkeit eines Herrn für jede Kirche zu erweisen: „Auflassungen an den Heiligen als Repräsentanten seiner Kirche finden sich allerdings sehr häufig. Aber es ist wohl zu unterscheiden. Was ihm aufgelassen wird, sind einzelne Güter und Rechte, welche dann einen Zubehör der Kirche bilden; nie aber die Kirche oder der fundus ecclesiae selbst. ...In früherer Zeit finde ich kein Beispiel, dass der Herr sein Eigenthumsrecht der Kirche selbst ...überträgt.“ Es ist dies irrig. Gründung des Klosters Solignac durch Eligius, 631: „s. ecclesiae, quam... in terra et fundo agri Solemniacensis ... construxi ... cedo supradictum agrum Solemniacensem“ (*Pardessus,* Dipl., II, 11); Gründung des Klosters Bruyère, 670: „Ad locum sanctum vel predicta congregationem cedo ... ipso agro Brogaria, in quo monastirio ... construxi“ (*Pardessus,* Dipl., II, 149). Gründung des Klosters Flavigny, 746: „donamus et donatum in perpetuum esse volumus ad jam nominatum monasterium S. Praejecti ...Flaviniacum sc. castrum, ubi ipsum monasterium est constructum“ (Dipl., II, 400). — Form. Baluz. maj., n. 37 (*Roz.*, n. 572). „...donamus.. ad jam nominato monasterio.. ipsum locum, ubi ipse monasterius est constructus.“ — Sehr häufig heisst es in italienischen Urkunden des 8. Jahrhunderts: „previdimus ividem offerre Deo et ipsi ecclesie (die der Aussteller der Urkunde erbaut hat) in primis fundamento, ubi ipsa Dei ecclesia edita vel fabrita videtur esse.“ Memorie di Lucca, IV, P. 1, p. 352, n. 214 von 759. Ferner Raccolta di Doc., p. 32, n. 24 von 795; Supplemento al t. IV, App., p. 18, n. 12 von 812 u. s. w.

oder dass der Diöcesanbischof das Kloster in seine Gewalt zu bringen gewillt war. Desshalb waren die Gründer bemüht, für ihre Stiftung die königliche Bestätigung zu erwirken. Das Kloster wurde dadurch keineswegs in das besondere Verhältniss des Königsschutzes (siehe oben S. 386) gestellt, sondern indem der König die an sich schon rechtsgiltige Gründung des Klosters als eine selbständige Genossenschaft anerkannte, wurde dadurch der Rechtsschutz, welchen das Kloster genoss, verstärkt. Der Angriff auf die Rechte des Klosters war nun nicht allein ein Eingriff in eine fremde Herrschaftssphäre, sondern er war auch Verletzung des königlichen Befehls und wurde als solcher mit dem Königsbann bestraft.

Königliche Bestätigung.

Aber die Ertheilung einer Bestätigungsurkunde durch den König gewährte einen noch wichtigern Vortheil. Die Gründungsurkunde konnte in ihrer Aechtheit oder in der Rechtmässigkeit ihres Inhalts angefochten werden. Die Königsurkunde dagegen war der gerichtlichen Anfechtung entzogen; eine Verletzung derselben konnte weder wegen Bestreitung der Wahrheit, noch wegen Bestreitung der Rechtmässigkeit des Inhalts stattfinden und war nach fränkischem Rechte mit der Todesstrafe, d. h. der Strafe des eignen Wergeldes bestraft.[1]) So sind mehrfach Urkunden erhalten, in welchen entweder der König eine solche Bestätigung[2])

---

[1]) Lex Rib., 60, 6. „Quod si testamentum regis absque contrario testamento falso clamaverit, non aliunde nisi de vita componat.“ Lex Salica, 14, 4. Siehe *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 62, 528.

[2]) Chilperich I. für das Kloster S. Petri et Luciani bei Beauvais (561—584), das zwar auf Kosten des Königs nach seiner Zerstörung wieder aufgebaut wurde, von dem aber nicht gesagt wird, dass es königliches Kloster gewesen sei „,...ita tamen ut in perpetuum sub nostra nostrorumque successorum ... ditione ipse locus et ecclesia consistat, nec eam aliquis alicui, aliqua potestate saeculari praedito, tradat vel subdat.“ Als Strafe der Verletzung wird angedroht: „exsul

ertheilt, oder aber der Gründer des Klosters den König um solche Bestätigung bittet.[1])

Wohlthätigkeitsanstalten.

Zu den kirchlichen Instituten müssen auch die Wohlthätigkeitsanstalten gerechnet werden, die Armen- und Krankenhäuser[2]), die vielfach errichtet wurden. Die Rechts-

---

et profugus a potestate totius regni nostri fugiens recedat" (*Pertz*, Dipl., p. 12). Bestätigung der Gründungsurkunde für das Kloster Grosseau bei Vaison durch Chlodovech III. (c. 692. *Pertz*, Dipl., p. 57); für das Kloster S. Vandrille (Fontanella) durch Chilperich II. von 716 unter Anführung von 6 frühern Bestätigungsurkunden, die sich nicht erhalten haben (p. 75); für das Kloster Murbach durch Theuderich IV. von 727 (p. 81). In der Urkunde spricht zwar der König einmal von nostrum monasterium; aber da weder in dieser Urkunde noch in spätern (*Pardessus*, Dipl., II, 353, 355, 363) gesagt ist, dass das Kloster dem König tradirt wurde, so darf es aus diesem einmaligen Ausdruck nicht geschlossen werden. Die Urkunde ist nur in einer Abschrift aus dem 9. Jahrhundert erhalten und hat statt nostrum noso, so dass vielleicht nur ein Fehler vorliegt und statt noso ipso zu lesen ist, wie es an einer andern Stelle der Urkunde heisst. Siehe auch die Immunitätsurkunden Pippins und Karls des Grossen für Murbach von 762, 772 und 775. *Sickel*, Reg. Pip. n. 21; K. n. 8, 40.

[1]) Gründungsurkunde von Solignac von 631: „... ut perpetuum ...ipsa cessionis meae epistola sortiatur effectum, praefato principi (Dagobert I.) obtuli confirmandam, cujus et de praesenti sacratissima manu sua roboratam promulgavit auctoritatem" (*Pardessus*, Dipl., II, 254). Gründungsurkunde von Flavigny, 721 (*Pardessus*, II, 326, ferner II, 401). Aehnlich in der Gründungsurkunde für Novalese von 739 (*Pardessus*, II, 378. Das Kloster sollte erst nach dem Tode des Stifters und des Bischofs Walchunus von Maurienne selbständig werden). — Einer königlichen Bestätigung erwähnt Bischof Heddo von Strassburg in der Gründungsurkunde für das Kloster Ettenheim von 763: „facta nostra... auctoritate regia sunt confirmata" (*Grandidier*, Histoire de l'église de Strasbourg, II, 91).

[2]) Eigentliche Spitäler scheinen jedoch nicht sehr häufig gewesen. Bischof Praejectus von Clermont (gest. 674) errichtete ein solches für 20 Kranke, Orientalium morem secutus. Vit. Praejecti, c. 4 (*Mabillon*, Acta Sanct., II, 613). Doch werden sie schon im 6. Jahrhundert im Frankenreich erwähnt.

verhältnisse derselben konnten verschiedener Art sein. Nach dem römischen Recht des 5. Jahrhunderts hatten sie keine rechtliche Selbständigkeit (siehe Bd. I, S. 250), sondern befanden sich im Eigenthum einer Kirche, eines Klosters oder eines Privatmannes. Und so stehen auch die meisten Armen- und Krankenhäuser, die erwähnt werden, in dem Eigenthum einer kirchlichen Anstalt oder einer physischen Person. Armenhäuser (matricula) befanden sich bei den meisten Kirchen, da die Armenpflege eine Aufgabe der Kirche war. Nicht selten werden Schenkungen erwähnt, welche der Kirche mit der Bedingung gemacht sind, dass sie ausschliesslich für die Armen der Kirche verwandt, oder der matricula überwiesen werden.[1]) Vielfach haben aber auch die Armenanstalten eine thatsächliche Selbständigkeit gewonnen und werden als eigene Institute behandelt, ohne dass sie jedoch aus der rechtlichen Verbindung mit der Kirche oder dem Kloster herausgetreten wären. Sie stehen im Eigenthum der Kirche, haben aber ihr eignes Peculium.[2])

---

[1]) Testament des Remigius von 533: er bestimmt den pauperibus in matricula positis sowohl der Kirche von Reims als der von Laon Vermächtnisse (*Pardessus*, Dipl., I, 81, 83). Testament des Aredius von 573 (*Pardessus*, Dipl., I, 138). Schenkung der Ermenoara an das Kloster S. Benignus 715 (Dipl., II. 299) u. s. w.

[2]) Beispiele dieser Art bieten das Testament des Bischofs Bertramnus von Le Mans von 615, welcher das Kloster S. Peter und Paul zum Erben einsetzt und ihm das Eigenthum an zwei matriculae sammt den dazu gehörigen Gütern überträgt. Er verpflichtet den Abt bei himmlischer Strafe diese Güter nur für die angeführten Anstalten zu verwenden, „et nullus ex pontificibus successoribus nostris de eo, quod ad praedictum locum vel pauperibus est delegatum, auferre praesumat" (Dipl., I, 203, 205). Ferner Schenkung einer villa an die matricularii des Klosters S. Denis durch Dagobert I., von 635: „ad matricularios domni Dionysii... concessimus"; aber das Eigenthum des Klosters tritt hervor, wenn es heisst „sed per manus abbatis... ministretur." Siehe ferner die Bestätigung Chlothars III. für eine Schenkung Chlodovechs II. an die matricularii von S. Denis, 656—670 (*Pertz*, Dipl., p. 31).

Rechtlich gleich stehen die Fälle, in welchen mit einer im Privateigenthum befindlichen Kirche eine Wohlthätigkeitsanstalt verbunden war. Sie war dann, wie die Kirche, in der Verfügungsgewalt des Eigenthümers und konnte durch ihn selbst oder durch die von ihm beauftragten Personen verwaltet werden. Es stand nichts im Wege, dass auch Laien die Verwaltung führten.[1]) Auf sie hatte der Bischof keinen Einfluss und erst in karolingischer Zeit ward ihm ein Aufsichtsrecht über die Privatwohlthätigkeitsanstalten gewährt.[2])

Endlich aber konnten die Armen- und Krankenhäuser auch rechtlich selbständig werden, indem sie als Klöster errichtet wurden. Die klösterliche Genossenschaft wurde errichtet zu dem Zweck der Armen- und Krankenpflege;

---

[1]) Siehe das Urkundenfragment bei *Pardessus*, II, 240, n. 438[b]: „Sinodoxium pauperum, id est egrotorum et debilium intra muros Pictavis civitatis nostro opere constructum.“ Es sollen 12 Kranke darin verpflegt werden. Mehrere Güter werden ihm zugewiesen. „Quod vero senodociolum ... nutrito et fideli nostro Guidobaldo commissinus ... ministrationem vel gubernationem.“ Schenkung des Bischofs Ansbert von Autun von 696. Er schenkt der Kirche S. Symphorian das oratorium domni Leodegarii, mit dem eine kleine Armenstiftung verbunden ist. Aber „in usuario germanae nostrae Sicolinae concessimus illos matricularios et illud lumen ad oratorium Leod., et in hoc usu teneat et debeat procurare“ (*Pardessus*, II, 238). — Im Privateigenthum scheint auch das oben erwähnte xenodochium des Präjectus gestanden zu haben (xenodochium in propriis rebus fabricare curavit); ferner die Armenhäuser, die ein Laie, Attolus, im 6. Jahrhundert zu Reims errichtet haben soll (*Flodoard.*, Hist. Rem. eccl., I, c. 23 [I, 188]: Instruxit bis sena suis xenodochia rebus).

[2]) *P. Roth* in seinem Aufsatze über Stiftungen (*Gerber* und *Jhering*, Jahrbücher, I, 191 fg.) übersieht dies. Seine Behauptung, „dass die Wohlthätigkeitsanstalten einen Theil des Kirchenguts der Diöcese bildeten und die Verwendung der Erträgnisse derselben dem Bischof zustand“, ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Es sind die verschiedenen rechtlichen Verhältnisse, in denen die Wohlthätigkeitsanstalten sich befanden, auseinander zu halten.

dem Kloster wurden Güter zugewiesen mit der Auflage, zu dem angegebenen Zwecke verwandt zu werden. Es fanden auf diese Anstalten ganz dieselben Rechtssätze Anwendung, unter welchen die Klöster standen. Die Güter waren im Eigenthum der Anstalt und in der Verwaltung des Abtes. Der Bischof hatte in die Verwaltung nicht einzugreifen, wohl aber eine kirchliche Aufsicht zu führen und darüber zu wachen, dass die Disciplin aufrecht erhalten und die Stiftungszwecke des Klosters erfüllt werden.[1])

Zweifelhaft muss es dagegen erscheinen, ob in dieser Zeit Armen- und Krankenanstalten mit vermögensrechtlicher Selbständigkeit als Stiftungen in unserem heutigen Sinne errichtet werden konnten, so dass sie also weder im Eigenthum einer Kirche oder einer Privatperson standen, noch als Klöster organisirt waren.[2]) Noch im 9. Jahrhundert

---

[1]) Die Formel für Errichtung eines solchen zur Armenpflege bestimmten Klosters gibt Marculf, II, 1 (*Roz.*, n. 571), „de magna re qui vult exsenedochio aut monasterio construere.“ Wie aus dem Inhalt hervorgeht steht aut gleich et. Das Eigenthum der übertragenen Güter steht der Anstalt zu und soll verwandt werden „in luminaribus ipsius oratorii vel in alimonia et substantiali victu, vestitu quoque et sustentatione ipsorum pauperum vel clericorum ibidem serventium.“ Die Anstalt steht nicht unter bischöflicher Verwaltung, „remota pontificum ...potestate.“ Doch soll der Bischof, wie es scheint, den Abt nicht nur weihen, sondern auch ernennen. Ein Beispiel dieser Art bietet das Kloster zu Longuion dar, welchem der Diakon Grimo einen Theil seiner Güter 636 vermacht (*Beyer*, Urkundenbuch, S. 6), „confero monasterii sive xenodocii vel pauperibus Longagionis villam ipsam... monasterium seu congregatio quos mihi heredes constitui... pauperes 16 quos in exsenodocio posui. Ferner werden in demselben Testament auch Vermächtnisse an die matricularii zu Trier und die leprosi zu Metz erwähnt.

[2]) In c. 15 des V. Concils von Orléans, 549, ertheilten die Bischöfe der von König Childebert I. und der Königin Ultrogotha gemachten Stiftung eines xenodochium ihre Bestätigung. Aus dem Wortlaut könnte geschlossen werden, dass die Anstalt als eine selbständige Stiftung in dem heutigen Sinne, als eine juristische Person constituirt

gibt es nur Wohlthätigkeitsanstalten, die sich im Eigenthum befinden, nicht solche, welche als selbständige Anstalten den Kirchen und Klöstern gleichgestellt worden wären.[1] Die Möglichkeit, zu beliebigen Zwecken, selbst wenn dieselben einen kirchlichen Charakter an sich trugen, Anstalten und Stiftungen in vermögensrechtlicher Selbständigkeit ins Leben zu rufen, war dem damaligen Rechte unbekannt. Die Stiftung bedurfte, wenn sie nicht dem

---

worden sei. Ein Eigenthümer der Güter, die für das xenodochium bestimmt sind, wird nicht genannt; der Bischof von Lyon darf nihil exinde... ad jus ecclesiae transferre. Er soll nur dafür sorgen, „ut praepositi semper strenui ac deum timentes decedentibus substituantur et cura aegrotantium ac numerus vel exceptio peregrinorum secundum indictam institutionem inviolabili semper stabilitate permaneat.“ Trotzdem ist es nicht wahrscheinlich, dass wir es hier mit einer vermögensrechtlich selbständigen Stiftung zu thun haben, da ein zweites Beispiel der Art in der ganzen fränkischen Zeit nicht nachzuweisen wäre. Da die königliche Stiftungsurkunde nicht erhalten ist, so lässt sich das Verhältniss nicht klar erkennen. Der Ausdruck praepositus führt auf die Vermuthung, dass das xenodochium mit einem Kloster verbunden war.

[1]) Die Capitularien der Karolinger gehen an allen Stellen, wo sie von xenodochia sprechen, davon aus, dass sie sich im Eigenthum des Königs, einer Kirche, eines Klosters, oder aber einer Privatperson befinden. Capit. von 783, c. 1 (Mon. Leg., I, 46); 803, c. 3 (I, 110); 823, c. 1 (I, 235); 823, episcopis datum, c. 5 (I, 237); 825, c. 7 (I, 250; siehe auch eine andere Redaktion dieselben Kapitels, p. 356). Siehe ferner Concil von Pavia von 850, c. 16, 17 (Mon. Leg., I, 399, vgl. *Boretius*, Capitularien, S. 161). Das letztere unterscheidet xenodochia, die sich im Eigenthum des Königs, im Eigenthum der bischöflichen Kirche befinden und solche, die noch im Besitz des Stifters oder seiner Erben sind. Die Ansicht *Roths* (a. a. O., S. 193), dass es in fränkischer Zeit selbständige Wohlthätigkeitsanstalten gegeben, deren Verhältnisse denen der Klöster identisch gewesen seien, ohne dass sie klösterliche Organisation gehabt hätten, ist nicht zu erweisen. Ansegisus, II, c. 29 enthält römisches Recht, das wörtlich aus Julian, Nov. VII, c. 1 entnommen ist. Vgl. *Savigny*, Geschichte des römischen Rechts, II, 100.

wechselnden Schicksal des Privatvermögens der Erben des Stifters ausgesetzt sein sollte, der Anlehnung an eine Kirche oder ein Kloster, die dem Rechte nach Eigenthümer des Stiftungsgutes waren.

II. Vermehrung des Kirchenvermögens.

Es ist schon hervorgehoben worden, dass seit der Gründung des fränkischen Reiches und der Besiegung des Arianismus in Gallien die Zahl der Kirchen und Klöster sich ausserordentlich vermehrte. In dem 6. und 7. Jahrhundert wurden von den Königen, der hohen Geistlichkeit, den Laien in den Städten und Dörfern, auf den grossen Landgütern und in wilden Einöden Gotteshäuser und kirchliche Anstalten errichtet. Mit dieser raschen Vermehrung der Kirchen und Klöster musste aber verbunden sein ein ebenso rasches wie intensives Wachsthum der kirchlichen Gütermassen. Jede Kirche, jede Kapelle bedurfte einer Dotation, die seit der Mitte des 6. Jahrhunderts in Grundbesitz bestehen musste; jedes Kloster bedurfte eines Vermögens, das zum Unterhalt einer grössern oder geringern Zahl von Mönchen ausreichen musste. Der von der Kirche gehegte und eifrig verbreitete Glaube, dass die Dahingabe von irdischen Gütern an die Kirche das sicherste Mittel sei, um das ewige Heil zu erlangen, war die unerschöpfliche Quelle, aus der die Vergabungen an die Kirchen und Klöster flossen. Ein grosser Theil des Grundbesitzes des gesammten Landes ging in kirchliche Hände über und, da die frühern Verbote, kirchliches Gut zu veräussern, aufrechterhalten wurden, so musste die Kirche bald die grösste und reichste Grundeigenthümerin im fränkischen Reiche werden.[1]

Schenkungen.

[1] Vgl. hierüber vornehmlich *Roth*, Beneficialwesen, S. 248 fg. Seine Annahme, dass zu Ende des 7. Jahrhunderts ein Drittheil alles

Die einfachste und sicherste Art der Vergabung an die Kirche, die desshalb von ihr auch den testamentarischen Zuwendungen vorgezogen wurde [1]), war die Schenkung. Durch sie wurde der Kirche oder dem Kloster sofort ein festes, unentziehbares Recht gegeben und der Willen des Schenkers gebunden, während bei testamentarischen Verfügungen eine Willensänderung des Testators und damit eine Entziehung der schon versprochenen Gabe immer zu befürchten stand und die leicht entstehenden Erbschaftstreitigkeiten der Kirche widerwärtig und nachtheilig waren. Aber allerdings wusste die Kirche sehr gut, dass es ihr nur in seltenen Fällen gelingen werde, die Gläubigen schon bei Lebzeiten zum sofortigen Aufgeben ihres Vermögens oder eines grössern Theils desselben zu veranlassen. Die Opferwilligkeit, die gegen den versprochenen Lohn im Jenseits bereit ist, zu Gunsten der Kirche sofort auf den Genuss der irdischen Güter zu verzichten, konnte immerhin auch damals nur als Ausnahme betrachtet werden.

Grundeigenthums in Gallien Kirchengut war, ist jedoch nur subjektive Vermuthung und dürfte zu hoch gegriffen sein, da die ausgedehnten Wälder, welche damals noch Gallien bedeckten, meist im Besitz der Krone waren.

[1]) In der Urkunde über eine Schenkung an das Kloster S. Denis von 627 sagt die Schenkgeberin, Theodetrudis: „Et quia votus meus fuerat, ut per paginam testamenti villas ipsas superius nominatas basilicae S. D. condedisse, sed ut mos est loci illius habetur per epistolas delegasse“ (*Pardessus*, I, 227). — *Roth* (Feudalität, S. 152) versteht dies dahin, dass Th. nach deutschem Recht letztwillige Verfügung in Form von Testamenten nicht hätte machen können. Indess mos loci illius muss sich auf die Sitte des Klosters beziehen, das keine testamentarischen Zuwendungen, sondern Schenkungen haben wollte. Die Schenkgeberin musste sich den Wünschen des Klosters fügen, denn sie wollte in der Klosterkirche begraben sein (quia in ipsa basilica corpusculum meum pausare cupio), was ohne Erlaubniss des Bischofs nicht stattfinden durfte (Conc. incerti loci, c. 5, nach 614; *Bruns*, II, 260). Uebrigens hatte schon Augustinus den Kirchen abgerathen, sich als Erben einsetzen zu lassen (siehe Bd. I, S. 224).

Schenkungen auf den Todesfall. Verzicht auf die Widerruflichkeit.

Viel leichter war es, die Menschen zu bewegen, der Kirche auf den Todesfall zu schenken, wenn sie zu Lebzeiten im Besitz des Vermögens bleiben konnten. Das römische Recht bot in der Schenkung auf den Todesfall ein Mittel dar, um die Interessen der Kirche mit den irdischen Interessen der Schenkgeber zu vereinigen. Allerdings kann bei Schenkungen auf den Todesfall der Geber den willkürlichen Widerruf bis zum Tode sich vorbehalten. Ist der Verzicht auf diesen Vorbehalt nicht ausdrücklich ausgesprochen, oder ergibt er sich nicht aus dem Zusammenhang, so ist die Schenkung widerruflich. Aber durch einen solchen Verzicht wird die Schenkung von der Willensänderung des Gebers unabhängig und dem Widerruf entzogen.[1]) Der Schenker, der durch die Hingabe seines Gutes Vergebung seiner Sünden erwerben wollte, musste selbstredend der Schenkung diesen Verzicht hinzufügen und die Schenkung damit unwiderruflich machen. In den erhaltenen Urkunden und Formeln findet sich nicht nur ausdrücklich erklärt, dass die geschenkten Güter in alle Ewigkeit der Kirche verbleiben sollen, sondern der Geber ruft meist selbst die himmlische Rache auf sich herab, wenn er je seine Schenkung anzutasten und das Recht der Kirche zu verletzen suchen werde. Da bei Schenkungen auf den Todesfall die Bestimmung getroffen werden kann, dass erst mit dem Augenblick des Todes des Gebers die Uebertragung des Eigenthums an den Beschenkten erfolgen soll, so boten solche Schenkungen dem Geber wie der Kirche die nöthige Sicherheit dar.[2])

---

[1]) L. 13, § 1; L. 35, § 4, D. 39, 6. Damit stehen L. 27, L. 35, h. t., nicht im Widerspruch. Siehe *Savigny*, System des heutigen römischen Rechts, IV, 241.

[2]) Der Schenkung ist in diesen Fällen der Tod des Schenkers als aufschiebende Bedingung hinzugefügt. L. 2, L. 29, D. 39, 6. Es wird

Es ergibt sich daraus, dass diese Zuwendungen auf den Todesfall, cessiones post obitum, wie man sie genannt hat, von den römisch-rechtlichen donationes mortis causa nicht verschieden waren.[1])

Schenkungen mit Vorbehalt des Niessbrauchs.

Doch konnte dasselbe Ziel auch durch eine Schenkung, die nicht auf den Todesfall des Schenkers gestellt ist, erreicht werden. Die Schenkung wird vollzogen durch die Vermögenszuwendung und, da diese letztere in der Regel in der Verschaffung des Eigenthumsrechts besteht, nach römischem Recht durch Tradition der geschenkten Sachen. Die Tradition kann in allen verschiedenen Gestalten, die sie überhaupt anzunehmen fähig ist, erfolgen, insbesondere

---

ein bedingtes Recht vergeben. *Windscheid*, Pandekten, § 675 (III, 405). Beispiele von Schenkungen auf den Todesfall, in denen bestimmt wird, dass der Uebergang des Vermögens mit dem Tod des Gebers eintreten soll, der letztere aber auf Widerruf verzichtet, sind die Schenkung des Bischofs Vigilius von Autun von 670: „donatum post diem obitus mei in perpetuum esse volo“ (*Pardessus*, II, 152; der Schluss der Urkunde fehlt); — ferner Tradit. Wizenb., n. 45, von 719; n. 2 von 742. Beide enthalten die Androhung von himmlischen Strafen für den Aussteller selbst sowie weltlicher Strafen in der üblichen Strafclausel für den Fall, dass „nos ipsi aut ullus de heredibus nostris... contra hanc testamen donacionis ...venire temptaverit... et hoc quod repetit, nullatenus valeat evindicare et praesens testamentum firma et inviolata permaneat.“ — Andere Belege aus karolingischer Zeit bei *Roth*, Feud., S. 154.

[1]) *Roth*, S. 153, sieht den Unterschied darin, dass die donationes mortis causa widerruflich, die cessiones ob obitum unwiderruflich waren. Wenn er sich dafür aber auf den Schwabenspiegel, c. 22, beruft, so kann zunächst das Zeugniss desselben für die fränkische Zeit nichts beweisen. Ferner unterscheidet aber auch der Schwabenspiegel zwischen solchen Schenkungen auf den Todesfall, mit denen die Gewere verbunden ist, und solchen, bei denen dem Beschenkten die Gewere nicht gegeben wird: „diu gabe heizet stete ... diu mit der schrift geschihet; diu ist aber diu allerstetest, diu mit der gewer geschit.“ Auch *Beseler* (Lehre von den Erbverträgen, I, 143) bezieht die grössere Stätigkeit auf die Unwiderruflichkeit. Vgl. auch Kleines Kaiserrecht, II, 36.

auch in dem sogenannten constitutum possessorium, wobei der Geber erklärt, die Sache ferner nur im Namen und Auftrag des Empfängers besitzen zu wollen. Nur eine Anwendung dieser letztern Form liegt vor, wenn der Geber sich den Niessbrauch auf Lebenszeit vorbehält. In der westgothischen Lex Romana, aus welcher fast ausschliesslich die Kenntniss des römischen Rechts geschöpft wurde, hatte gerade das Gesetz Aufnahme gefunden, welches ausdrücklich erklärt, dass die Schenkung rechtsgiltig vollzogen sei und die Tradition stattgefunden habe, obgleich der Geber sich den Niessbrauch vorbehalten und in Folge dessen im Besitz der Sachen geblieben sei.[1])

Musste die Kirche sich dazu verstehen, dem frommen Schenker den Genuss seiner Güter in diesem Leben zu überlassen, worauf ihr auch nicht soviel ankam, so war offenbar diese Form der Schenkung diejenige, die ihr den meisten Vortheil bot und die selbst vor den Schenkungen auf den Todesfall noch den Vorzug hatte, dass die Kirche sogleich Eigenthümerin der Güter wurde. Und doch wurde auch bei den Schenkungen mit vorbehaltenem Niessbrauch der Zweck erreicht, den die sprichwörtliche Redensart der Römer ausdrückte: der Schenker will das Geschenk lieber für sich geniessen, als es dem Beschenkten geben; diesem aber lieber geben als seinem Erben.[2])

---

[1]) Lex Rom. Visigoth., Interpr. zu c. 2, Cod. Theod., VIII, 5 (12). „reservatio ususfructus, etiamsi stipulatio inserta non fuerit, pro traditione habetur." Siehe auch Interpretatio zu c. 1 h. t. „si vero ager vel domus donatur . . .ut inde donator abscedat et novo domino pateat res donata, si tamen sibi de his rebus usumfructum donator non reservaverit." Vgl. *Savigny*, Geschichte, II, 187. Vgl. auch die Ravennatischen Urkunden bei *Marini*, Papiri diplomatici (1805), n. 84 von 491, n. 107 (5. oder 6. Jahrh.), welche Schenkungen mit Vorbehalt des Niessbrauchs enthalten.

[2]) L. 1 pr., L. 35, § 2, D. 39, 6. „magis se quis velit habere, quam eum, cui donat, magisque eum, cui donat, quam heredem suum." Siehe auch Interpret. zu Paul. Sentent., II, 24, 6.

So finden sich denn auch Schenkungen an die Kirche mit Vorbehalt des Niessbrauchs auf Lebenszeit des Schenkers in ausserordentlich grosser Zahl in den Urkunden seit dem 7. Jahrhundert.[1]) Auch mehrere Formeln aus merowingischer Zeit, deren Ausdrucksweise völlig mit der der Urkunden übereinstimmt, zeigen, wie häufig derartige Schenkungen waren.[2]) Dass in diesen Formeln und Urkunden aber die Schenkung nach Massgabe des römischen Rechts erfolgte, ergibt nicht nur der dem römischen Recht durchaus entsprechende Inhalt, sondern auch die in einigen derselben sich findende, unmittelbare Bezugnahme auf die Formen des römischen Rechts.[3])

Es ist demnach unrichtig, Schenkungen mit vorbehaltenem Niessbrauch als Schenkungen auf den Todesfall zu

---

[1]) Zahlreiche Belege hierfür haben *Roth*, Feud., S. 149 fg., 154 fg. und *Waitz*, II, 230 zusammengestellt. Für die karolingische Zeit bietet jede Urkundensammlung noch weitere Beispiele. Dass aus früherer Zeit sich keine Urkunde über eine solche Schenkung erhalten hat, beruht wohl auf Zufall.

[2]) Form. Sirm., 1 (*Roz.*, n. 212): „jure proprietario trado atque transfundo ea vero ratione, ut quamdiu advixero, sub usu beneficii vestri absque ullo praejudicio vel diminutione aliqua praedictas res tenere et usurpare debeam et post meum quoque discessum . . . rectores ipsius ecclesiae . . . absque ullius expectata traditione . . . tamquam si ad praesens absque usu nostro eorum fuisset obsecuta possessio, in eorum faciant revocare potestatem.“ Aehnlich Sirm., 35 (*Roz.*, n. 214); Marculf, II, 3 (*Roz.*, n. 215), II, 6 (*Roz.*, n. 213).

[3]) Marculf, II, 3: „Praesentem vero donationem . . . gestis municipalibus alligari curavimus“; auf Grund von c. 1, Cod. Theod., VIII, 5, Interpret. — Der in den meisten dieser Urkunden und Formeln gebrauchte Ausdruck „beneficium, sub usu beneficii“ ist nicht, wie *Roth*, Feud., S. 148, meint, auf eine Constitution Kaiser Leos von 470 (c. 14, §. 5, Cod. Just., 1, 2) zurückzuführen, sondern war ein in der Rechtssprache so üblicher Ausdruck, dass es einer solchen Herleitung in keiner Weise bedarf. Von der erwähnten Constitution wird noch weiter unten zu sprechen sein. Der Ausdruck findet sich übrigens keineswegs ständig wiederkehrend. Siehe z. B. Sirm., 35.

bezeichnen.[1]) In dem Vorbehalt des Niessbrauchs lag der Vollzug der Schenkung und mit dem Tod des Gebers trat, ohne dass es einer besondern Uebergabe durch die Erben bedurft hätte (absque ullius exspectata traditione), die unbeschränkte Verfügungsgewalt des Eigenthümers, der beschenkten Kirche ein.

Diese Grundsätze waren auch massgebend für Schenkungen, welche Angehörige germanischer Stämme an die Kirche machten. Wie die Formeln und die grosse Masse der Urkunden aus allen Theilen des fränkischen Reiches diesseits der Alpen erweisen, waren die Bestimmungen des römischen Rechts allgemein herrschend geworden. Ein sehr grosser Theil der Schenkungen, von denen wir Kunde haben, sind Schenkungen auf den Todesfall mit Verzicht auf die Widerruflichkeit der Schenkung oder aber Schenkungen mit vorbehaltenem Niessbrauch. Erwarb die Kirche durch Schenkungen der letztern Art sofort das Eigenthum an den geschenkten Gütern, so gewährten ihr die unwiderruflichen Schenkungen auf den Todesfall doch einen unentziehbaren, gegen die Willensänderung des Schenkgebers wie gegen Angriffe der Erben geschützten Anspruch, den sie nach dem Tode des Schenkgebers gegen die Erben geltend machen konnte.[2])

Neben diesen Arten von Schenkungen, welche dem Geber den vollen Genuss seiner Güter bis zu seinem Tode sicherten, kamen jedoch auch häufig genug reine Schenkungen vor, durch deren Vollzug die Kirche sofort in das Eigenthum und den Genuss des geschenkten Gutes gelangte. Vielfach aber wurden mit diesen Schenkungen Auflagen Schenkungen mit Auflagen.

---

[1]) Wie von *Roth*, Feud., S. 154, *Heusler*, Die Gewere, S. 42 fg., 470 fg. und Andern geschieht.

[2]) Ueber die Ansicht, dass donationes post obitum widerruflich gewesen seien und die Erben nicht verpflichtet hätten, siehe Anhang I.

und Verpflichtungen mannichfacher Art verbunden, theils zu Gunsten des Gebers, theils zu Gunsten dritter Personen.[1]) Der Schenker konnte sich ein Rückkaufsrecht vorbehalten[2]), er konnte bestimmen, dass die Schenkung an seine Erben fallen soll, wenn der Bischof, Abt oder Geistliche die der Kirche geschenkten Güter zu seinem eignen Nutzen verwende[3]), er konnte die Zuwendung der geschenkten Güter oder eines Theiles derselben an eine im Eigenthum der Kirche stehende kirchliche Anstalt, ein Armen- oder Krankenhaus, oder die Vertheilung einer Summe unter die Armen vorschreiben[4]) u. s. w. Besonders häufig aber kam es seit dem Ende des 7. Jahrhunderts vor, dass bei Verleihung des geschenkten Gutes vielfach auch noch die anderer Güter der Kirche an den Geber selbst gegen einen bestimmten Zins ausbedungen wurde. Es wird hiervon weiter unten des Nähern zu sprechen sein. Ein ähnlicher Fall war es, wenn der Geber bestimmte, dass das Gut einem Dritten auf Lebenszeit oder auch dessen Erben zu Niessbrauch überlassen werden solle.[5]) Auch konnte der Geber für die

---

[1]) Letzteres war bekanntlich auch schon nach römischem Recht zulässig, welches dem Dritten eine utilis actio gibt. c. 3, Cod. Just., 8. 55; Frag. Vat., § 286 (Diocletian). — *Savigny,* System, IV, 285.

[2]) Tradit. Wizenb., n. 52 (741). „in ea vero ratione, ut si mihi dominus ex legitima et amabile mulierem infantem dederit et ego ipsam cartam redimere voluero, sol. 200 licentiam habeam.“

[3]) Schenkung der Ermenoara an das Kloster S. Benignus zu Dijon (715). „Si quis autem de ipsa basilica domni B... haec a me collata in proprios usus retorquere gestiens, super hac re Lingonensem observare voluerit pontificem... ipse res meos licenter per omnia revertantur haeredes“ (*Pardessus,* Dipl., II, 300).

[4]) Belege hierfür sind schon oben angeführt worden.

[5]) Schenkung Carlmanns an die Klöster Stavelot und Malmedy von 746 (*Pertz,* Dipl., p. 102). Das Gut sollen der Abt „et si nepus suus nomine G. illum superstis fuerit, absque praejudicio et per praecaria vel consensum ipsius monachis... tenere vel excolere.“ Ebenso ist wohl die Notiz bei *Flodoard.,* Hist. eccl. Rem., II, c. 10 (I, 282), zu

von ihm geschenkten Sklaven eine geringere Belastung, für die hörigen Bauern eine Minderung ihrer Abgaben verlangen. Das Concil von Eauze von 551 sicherte den Gläubigen, die Schenkungen machen wollen, zu, dass alle ihre Bedingungen genau erfüllt würden und insbesondere die Knechte der Kirche ein besseres Loos haben sollen, als die der Laien.[1])

Formen der Schenkung.

Die Formen, welche bei Abschluss und Vollzug der Schenkungen an die Kirche beobachtet werden mussten, waren die des römischen oder des germanischen Volksrechts, je nachdem der Schenker nach römischem oder deutschem Rechte lebte. Nur das burgundische Recht hatte es den Burgundern freigestellt, die Vorschriften des burgundischen oder des römischen Rechts zu beachten.[2])

Was das römische Recht betrifft, so hatte die in die Lex Romana Visig. aufgenommene Constitution Constantins von 316 vorgeschrieben: Abfassung einer schriftlichen Schenkungsurkunde vor Zeugen, Tradition ebenfalls vor Zeugen und endlich gerichtliche Insinuation.[3]) Das Institut der gerichtlichen Insinuation kam jedoch, wenn auch die Formen noch längere Zeit beobachtet wurden, nach und nach in Verfall und wurde durch Unterschrift von Zeugen ersetzt.[4]) Nach den Volksrechten wurde die Schenkung rechts-

---

verstehen: „Reolus (Bischof von Reims, 670—696) „filiae suae (die Nonne im Kloster Notre Dame zu Soissons war) villas quasdam eo tradidit jure, ut ad idem monasterium res ipsae post ejus decessum proficerunt omni tempore."

[1]) c. 6. „Si quis vero pro remedio animae suae mancipia vel loca sanctis ecclesiis vel monasteriis offerre curaverit, conditionem, quam, qui donaverit, scripserit, in omnibus observetur etc."

[2]) Lex Burgund. tit. 60, 1: „Ceterum si quis posthac barbarus vel testari voluerit vel donare, aut romanam consuetudinem aut barbaricam esse servandam sciat."

[3]) c. 1, Cod. Theod., VIII, 5.

[4]) Die Lex Romana Curiensis schreibt statt der in dem Cod. Theod. und der Interpretatio gegebenen Bestimmung über Insinuation

giltig durch Abschluss des Vertrags vor Zeugen, dem die thatsächliche oder symbolische Besitzesübertragung, die Auflassung, zu folgen hatte.[1]) In der Regel wurde über die

vor: „gesta aput bonos omines vel curiales testes firmatas esse debent.“ Boni homines sind schlechthin „freie Leute.“ Siehe *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 358 fg. Ueber die Fälle, in welchen noch eine Eintragung der Schenkung in die Protocolle der Curie erwähnt wird, siehe *Savigny*, Geschichte des röm. Rechts, I, 311 fg. und *Quicherat*, De l'enregistrement des contrats à la curie. Biblioth. de l'école des chartes, 5me Sér. I, 440 sqq.

[1]) Es kann selbstredend hier auf die vielerörterte und vielbestrittene Frage des Verhältnisses von traditio und investitura nicht des Nähern eingegangen werden. Ich schliesse mich in soweit *Sohm* (Eheschliessung, S. 80 fg.) an, als ich unter traditio das Rechtsgeschäft Schenkung, Kauf u. s. w.; unter Auflassung (investitura) den Verzicht auf den Besitz und die Uebertragung desselben verstehe. Die Auflassung konnte, soweit wir sie überhaupt verfolgen können, eine symbolische sein, die unter Anwendung bestimmter Formeln und durch symbolische Handlungen (Halmwurf, per festucam se exitum dicere, exfestucatio, warpitio) vollzogen werden musste. *Sohm* behauptet aber weiterhin, dass die traditio allein, auch ohne Auflassung, das Eigenthum begründet habe, und dass demnach derjenige, dem ein Grundstück durch Schenkung oder Kauf tradirt, aber noch nicht durch Auflassung übertragen worden ist, dem zweiten Käufer u. s. w., der in den Besitz des Grundstücks gelangt war, obsiegte und ihn zur Herausgabe des Grundstücks nöthigte. Der Beweis hierfür ist aber meines Erachtens von *Sohm* nicht erbracht worden, so wenig wie von *Laband* (Vermögensrechtliche Klagen nach den sächsischen Rechtsquellen des M. A. [1869], S. 272; Kritische Vierteljahrsschrift, XV [1873], S. 389 fg.) und von *Heusler* (a. a. O., S. 32 fg.). Vgl. *Brunner*, Jenaer Lit. Zeit., 1876, S. 500. Siehe auch die interessante, von Graf *Hundt* (Abhandlungen der Bayr. Akademie, XII, Abtheil. 1, S. 219) publicirte Gerichtsurkunde von 804 über einen Prozess zwischen dem Bisthum Freising und dem Kloster Aue über Kirchengüter. Der Kläger, Bischof von Freising, lässt erklären, „quod per justam legem ad episcopum Fr. ad domum S. Marie per anteriorem vestituram pertinere deberent“, die Zeugen sagen aus: „ipsas supra dictas ecclesias per anteriorem vestituram per majorem justiciam ad Frising. sedem pertinere debere quam ad Auue monasterium. Et ita judicaverunt omnes qui in eodem placito fuerunt, justum esse, ut red-

Schenkung eine Urkunde aufgenommen, die als Beweismittel zu dienen hatte.[1]) Die Urkunde war weitaus das wichtigste Beweismittel. Desshalb waren diejenigen, die sich unrechtmässiger Weise Kirchengut aneignen wollten, vor allem bestrebt, die Urkunden in ihren Besitz zu bekommen und zu zerstören.[2])

Desshalb aber scheuten auch die Kirchen und Klöster keine Mühe, um den Beweis ihres Eigenthums durch die Traditionsurkunde zu sichern. Wie sie aus diesem Grunde die ihr gemachten Schenkungen nicht selten von dem König durch eine königliche Urkunde bestätigen liessen[3]), so

derentur Attoni episcopo.“ Wenn in der Regel im Eigenthumsprozess das Beweisthema darauf gestellt wird, wem zuerst tradirt worden sei, so erklärt sich dies daraus, dass in den meisten Fällen die symbolische Auflassung sich unmittelbar an die Tradition anschloss und uno actu vorgenommen wurde.

[1]) Lex Burg., tit. 43, 1, 2. — Lex Alam., tit. 1, 1. — Lex Baj., tit. 1, 1. — Concil von Dingolfing von 772, c. 2 (Mon. Leg., III, 459): „cartam suam habeat ita scriptam, ut locum et tempus et personam habeat aut cum tribus testibus fidelibus et nobilibus testificetur. Si sacerdos non habeat cartam nec testem, ...tunc sicut in lege Baj. et judex judicat, sic defendat.“

[2]) Der Abt des Klosters Fons Besua (Bèze in Burgund) 663: „omnes res quas ipsi monachi habebant cum ipsis chartis deportata et omnis habitatio eorum in direptionem et devastationem missa“ (*Pardessus*, II, 131). Urkunde Chlothars III. für das Kloster von 666 (*Pertz*, Dipl. p. 41). — Marculf, I, 33, 34 (*Roz.*, n. 413, 412). — Urkunde von 780 (Cartulaire de l'abbaye de S. Victor de Marseille publ. par *Guérard* [Documents inédits, 1857], I, 43 sqq.). — Urkunde von 786 (Memorie di Lucca, V, P. 2, p. 123, n. 211).

[3]) Bestätigungen von Schenkungen von Privatpersonen: Testament des Bischofs Bertramnus von Le Mans (*Pardessus*, Dipl., I, 198); Chlothar II. für das Kloster S. Denis (*Pertz*, Dipl., p. 13). Der Grund solcher Bestätigungen von Privatschenkungen wird in einer Urkunde Ludwigs des Frommen für das Kloster Prüm von 834 ausdrücklich angegeben. Der Abt hatte gebeten, „ut propter tergiversationes malivolorum super easdem conscriptiones nostrae auctoritatis preceptum firmitatis gratia fieri juberemus“ (*Sickel*, Regesten, L., n. 321. — *Beyer*, Urkundenbuch .. der mittelrheinischen Territ., I, 68).

haben sie auch häufig sich von dem Geber eine zweite Urkunde über die Schenkung ausstellen lassen, um auf alle Fälle, auch bei dem etwaigen Verlust der einen Urkunde, gesichert zu sein.[1])

Was die Auflassung betrifft, so wird ihrer zwar in keiner der uns erhaltenen Urkunden über Schenkungen an die Kirche ausdrücklich erwähnt. Aber andere Urkunden und Formeln, wie zahllose Urkunden der spätern Zeit erweisen, dass die symbolische Auflassung auch damals schon dem Abschlusse des Vertrags unmittelbar folgte und die Urkunde über diesen zugleich stillschweigend für die geschehene Auflassung Zeugniss ablegte.[2])

---

[1]) Aus diesem Grunde wurden auch die Urkundensammlungen, die Traditionenbücher, in den Klöstern und Kirchen angefertigt. S. die Vorrede zu dem liber traditionum der Kirche von Freising, zu dessen Anfertigung der Mönch Cozroh von dem Bischof Hitto (811—835) den Auftrag erhielt, „maxime quia repperit (der Bischof) scripturas testimoniorum et confirmationum, quae jam olim fidelium devotione firmiter fuerunt peractae, alia oblivioni tradita, alia invidorum insidiis direpta seu etiam per eductionem perdita necnon per incuriam custodum abjecta et ob hoc maximum errorem et laborem oriri videbat.. Multi sunt enim, qui hoc abstrahere nituntur, quod certa promulgatione jure potestatis ad hoc pertinere norunt" (*Meichelbeck*, I, P. 1, p. 116).

[2]) Siehe *Brunner*, Das Gerichtszeugniss und die fränkische Königsurkunde (Festgaben für Heffter), S. 161. Marculf, I, 13 (*Roz.*, n. 216) enthält eine Formel für eine Schenkung an den König mit Vorbehalt des Niessbrauchs: „Ideoque veniens ille fidelis noster ibi in palatio nostro in nostra vel procerum nostrorum praesentia villas illas... sua spontanea voluntate nobis per festucam visus est leusuverpisse vel condonasse, in ea ratione... ut, dum vixerit, eas... sub usu beneficii debeat possidere." Testament des Bischofs Remigius von Strassburg von 778 (*Grandidier*, II, 130): „monasteriolum... quod Rapertus... edificavit et ipse mihi per suum cultellum coram testibus tradidit... Germani Raperti monast. iterum tradiderunt coram testibus seu et cartulam traditionis nobis fecerunt et de ipso monasteriolo nobis revestierunt et per festucam sibi exinde de ipso monast. exiti fecerunt coram testibus, sicut lex Alamannorum fuit." Die regelmässige Verbindung der symbolischen Auflassung mit dem Abschluss

Eigenthümlich ist es, dass im Herzogthum Bayern zu Vergabungen an die Kirche die Zustimmung des Herzogs erforderlich war. Hier hatte seit Ende des 7. Jahrhunderts das Christenthum Wurzel gefasst und war in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts durch die Thätigkeit der Missionäre Rupert, Emmeram, Corbinian, dann durch das noch erfolgreichere Wirken des Bonifatius und seiner Sendlinge zur Herrschaft in dem Volke gelangt. In dem ersten Eifer der neuen Bekehrung scheinen die Schenkungen an die Kirchen so zahlreich gewesen zu sein, dass die Herzoge darin eine Gefahr für sich und ihr Land erblickten und sie zu beschränken suchten, indem sie sie von ihrer Genehmigung abhängig machten.[1]) Seit den Zeiten Herzogs Odilo, 737—748, wird fast regelmässig in den bayrischen Schenkungsurkunden der Genehmigung des Herzogs gedacht und, obgleich die Synode von Dingolfing im Jahre 772 be-

In Bayern Genehmigung des Herzogs erforderlich.

---

des Rechtsgeschäfts erklärt, wie es kam, dass der Ausdruck traditio allgemein für Abschluss des Rechtsgeschäfts angewandt wird, während doch in den Fällen, wo über die Besitzesübertragung eine schriftliche Notiz aufgenommen wird, diese Notizen den Namen traditoriae führen (Form. App. Marc. aus dem 9. Jahrhundert, n. 19—21, 43, 57. *Roz.*, n. 286—289, 255, 297). Diese Thatsache erklärt ferner, dass in den S. 663, Note 1 angeführten Stellen der Volksrechte über Vergabungen an die Kirche, wie in andern Stellen über Kauf und Schenkung nur von dem Abschlusss des Rechtsgeschäfts, nicht von der Auflassung die Rede ist.

[1]) Vereinzelt wird auch in fränkischen Quellen die Genehmigung des Königs zu Schenkungen an die Kirche erwähnt; dies beruht dann aber auf besondern Verhältnissen. Es handelt sich um Schenkung des gesammten Vermögens an die Kirche. Dann hatte das Verfahren der adfatomie stattzufinden, bei welchem der Uebergang des Vermögens durch eine Mittelsperson vor dem Königsgericht sich vollzog. Lex Salica, tit. 46; Capit. ad leg. Sal., c. 10 von 819 (*Behrend*, S. 60 fg.; 115 fg.); *Gregor. Tur.*, Mirac. S. Martini, III, c. 15. Gundulfus wird Geistlicher, „sed prius a rege praeceptum elicuit, ut res suas omnes basilicae traderet vivens.“ Siehe auch *Fredegarii* Chron., c. 18, 22.

stimmt hatte, künftighin solle kein Freier gehindert sein, Schenkungen an die Kirche zu machen[1]), so ergeben doch die Urkunden, dass erst nach der völligen Vereinigung Bayerns mit dem fränkischen Reich, nach dem Sturze Herzogs Tassilo im Jahre 788, die Schenkungen an Kirchen und Klöster freigegeben wurden.[2])

[1]) c. 6 (Mon. Leg., III, 460): „De eo quod, ut si quis de nobili genere de hereditate sua voluisset dare ad sanctuarium Dei, in sua potestate esset, nemo prohibuisset."

[2]) Schenkungen mit Genehmigung Herzogs Odilo: Cod. Tradition. eccl. Pataviensis (Mon. Boica, XXVIII, a. p. 1): „tradidit hereditatem suam ad cellulam illam cum consensu Huotilonis ducis." — Monum. Nideraltaensia, c. 1 (Mon. Boica, XI, 14). — Mit Genehmigung Herzog Tassilos: Salbuch des Stiftes S. Peter in Salzburg (Notizenblatt zum Archiv für östreichische Geschichte, VI, 43), n. 93. — Cod. Tradit. monast. Lunaelacensis (Mondsee. Urkundenbuch des Landes Ob der Ens, I. 1852), n. 4, 16, 44, 90, 115, 117. — Cod. Tradit. Patav., n. 15, 45. — Mon. Nideraltaensia, 1 (p. 14), „Sigirihhus episcopus dedit per licentiam Tassilonis." — Monumenta Scheftlaricens. (Mon. Boica, VIII), n. 1, 3, 7, 9. — *Meichelbeck*, I, P. I, p. 69; P. II, n. 4, 12 (auch bei *Zahn*, Cod. dipl. Austriaco-Frisingensis. in Fontes rerum Austr., XXXI, p. 1), n. 40—54, 67, 80, 93, 324. — Cod. Dipl. Episcopatus Ratisbonensis (ed. *Ried*, 1816), I, n. 4, 5, 6. — Graf *Hundt*, Ueber die bayrischen Urkunden (a. a. O., S. 217 fg.), n. 6, 8. — Die Urkunden sind aus der ganzen Regierungszeit Tassilos und zwar meist aus der Zeit nach 772. — Ob in Alamannien nicht zeitweise ebenfalls die Zustimmung des Herzogs nothwendig war, lässt sich aus den Urkunden nicht erkennen. Immerhin ist es auffallend, dass in Lex Al. Hloth., I, c. 1, bestimmt wird: „Ut si quis liber res suas vel semetipsum ad ecclesiam tradere voluerit, nullus habeat licentiam contradicere ei, non dux, non comes nec ulla persona", eine Bestimmung, die dann in die Lex Baj., I, c. 1, überging. — Uebrigens sind von diesen Fällen, in welchen der Herzog die Genehmigung zur Schenkung von freiem Eigenthum (hereditas) ertheilt, diejenigen zu unterscheiden, in welchen er der Verfügung über die von ihm ertheilten Beneficien zustimmt: Indiculus Arnonis, c. 6 (herausgegeben von *Keinz* [1869], p. 18). Breves Notitiae, XIV, c. 4 (*Keinz*, a. a. O., S. 39). Tradit. Lunaelac., n. 27, 33; *Meichelbeck*, n. 27, u. s. w. *Roth*, Beneficialwesen, S. 243 fg. meint, es sei keinem Zweifel unter-

Schenkungen der Könige.

Hinter der Freigebigkeit von Privatpersonen blieben die Könige nicht zurück, die seit Chlodovech [1]) mit offner, ja verschwenderischer Hand das Krongut an die Kirchen und Klöster verschenkten. Schon in der Mitte des 6. Jahrhunderts wurde laut die Beschwerde erhoben, dass einzelne, besonders bevorzugte Kirchen die wichtigsten Krondomänen in ihren Besitz gebracht und dem Staate nichts mehr übrig gelassen hätten.[2]) Und König Chilperich trug seine Feindseligkeit gegen die Kirche, die alle Reichthümer der Krone sich angeeignet habe, so dass der Fiscus verarmt sei, offen zur Schau, was ihn freilich nicht hinderte, in Zeiten der Noth und Gefahr selbst den Kirchen reiche Schenkungen zu machen, um sich ihre Hülfe im Himmel und auf Erden zu erkaufen.[3])

Rechtlich hatten die Schenkungen der Könige an die

---

worfen, dass der herzogliche Consens nur zur Uebertragung der vom Herzog als Beneficien verliehenen Grundstücke nothwendig gewesen sei. Indess ist der Umstand, dass bei einer Reihe von Traditionen an die Kirche dieser Consens sich nicht erwähnt findet, so wenig beweisend, wie der, dass in einzelnen wenigen Fällen der Consens zur Uebertragung von Grundbesitz an Laien nachgesucht wird. In diesen letztern Fällen handelt es sich eben um Güter „ex causa dominica.“ Dagegen können die in den oben angeführten Urkunden gebrauchten Ausdrücke: „propria hereditas, propria alodis“ doch wohl nicht von Beneficialgütern, sondern nur von Eigengütern verstanden werden.

[1]) Ueber die Schenkungen der Könige vgl. *Roth*, Beneficialwesen, S. 248 fg. Schenkungen Chlodovechs, I. Concil von Orléans, c. 5; *Gregor. Tur.*, II, c. 37; siehe oben S. 113 fg.

[2]) Unter Chlothar I. wird unter den Anhängern seines empörten Sohnes Chramnus Klage geführt, „quod Martinus et Martialis confessores Domini (die bischöflichen Kirchen von Tours und Limoges) nihil fisci juribus reliquissent.“ *Gregor. Tur.*, IV, c. 16.

[3]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 46: „nullum plus odio habens quam ecclesias. Aiebat enim plerumque: Ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae.“ — *Gregor. Tur.*, V, c. 3, 35.

Kirchen und Klöster denselben Charakter wie die der Privatpersonen. Auch hier sind von den Schenkungen an selbständige Kirchen und Klöster, durch welche das geschenkte Gut in volles, unbeschränktes Eigenthum der beschenkten Kirche überging, die Zuwendungen zu unterscheiden, welche die Könige den in ihrem Eigenthum stehenden kirchlichen Anstalten machten. Solche Zuwendungen sind nicht als Rechtsgeschäfte zu betrachten, welche den Uebergang des Eigenthums zum Zweck haben, sondern sie sind vielmehr rechtlich nur Verwaltungshandlungen, durch welche das Krongut, ohne aufzuhören solches zu sein, kirchlichen Zwecken gewidmet wurde.[1] Die an selbständige Kirchen und Klöster geschenkten Krongüter waren dagegen freies Eigenthum derselben geworden, über welches sie in jeder kirchenrechtlich zulässigen Weise verfügen konnten. Die nicht selten ausgesprochne Ansicht, dass die Könige über das von ihnen geschenkte Land, sei es, dass die Schenkung an Kirchen, oder dass sie an Privatpersonen erfolgt sei, noch ein mehr oder weniger bestimmtes Verfügungsrecht in Anspruch genommen hätten, ist unbegründet.[2] Unrechtmässige Entziehung des Kirchenguts

---

[1]) Es dürfte desshalb nicht zufällig sein, dass sich gerade für königliche Klöster sehr häufig Bestätigungen ihres Besitzstandes sowie der frühern Zuwendungen der Könige finden. Siehe die Bestätigungen für Stavelot und Malmedy von 664, 667, 677, 681, 692, 744 (*Pertz*, Dipl., p. 26, 28, 42, 48, 55, 87). Auch hier konnte die Bestätigung des Nachfolgers keinen Rechtstitel geben, aber sie enthielt das feierliche, wenn auch nur moralisch bindende Versprechen, die dem Kloster zugewandten Güter demselben zu belassen.

[2]) *Waitz* hat in Folge der Nachweisungen *Roths* (Beneficialwesen, S. 224 fg., 242 fg.; Feudalität, S. 74 fg.) seine frühere Ansicht, dass die Könige sich das Recht der Verfügung über die an Kirchen geschenkten Güter beigelegt hätten, modificirt und gibt jetzt (II, 249) zu, dass bei der Verleihung häufig die Absicht gewesen sei, volles Eigenthum, das Recht zu selbständiger, freier Verfügung zu über-

durch den König kam vor, aber es lässt sich nicht nachweisen, dass dem König ein Recht zugestanden hätte, das von ihm geschenkte Gut wieder zurück zu nehmen oder anderweitig darüber zu verfügen.

Die Könige begnügten sich aber nicht, den Kirchen und Klöstern Grundbesitzungen, kostbare, mit Edelsteinen besetzte Kirchengeräthschaften von edlem Metall, wohl auch grössere Geldsummen zu schenken[1]; sie bereicherten die kirchlichen Anstalten auch durch Schenkung von Zolleinkünften und andern öffentlichen Abgaben. Seit König Dagobert I. erhalten die von den merowingischen Königen besonders bevorzugten Klöster, wie S. Denis, Stavelot und Malmedy, Corbie, Zolleinnahmen von bestimmten Zollstätten zugewiesen. So hatte Dagobert an S. Denis das Recht verliehen, 100 Solidi Werth von der Zolleinnahme von Marseille jährlich zu erheben und zehn Wagen hinzusenden, welche die Waaren — da der Zoll nicht in Geld, sondern in den Waaren selbst, die durchgeführt werden sollten, bestand — zollfrei nach dem Kloster bringen sollten.[2]) Später gab dann das Kloster dieses Recht auf gegen eine Grundbesitzung, die ihm König Childebert III. 695 schenkte; aber nicht lange nachher finden wir das Kloster wieder in

---

tragen. Aber trotzdem hält er auch jetzt noch daran fest (S. 247), dass der König an dem von ihm zu Eigenthum verliehenen Krongut ein näheres Recht zu haben glaubte, als an Erb- oder anderm Eigengut der Unterthanen. S. 249, Note 2, meint er, die Verleihungen seien in gewissem Sinn bald erblich, bald lebenslänglich, bald frei widerruflich gewesen, aber vielleicht keines unbedingt. Wie es schwer sein dürfte, den Sinn dieser in sich nicht widerspruchsfreien Ausdrucksweise genau anzugeben, so fehlt es ihr auch an genügenden Beweisen.

[1]) *Roth,* Beneficialwesen, S. 248, der die Belegstellen hierfür gesammelt hat.

[2]) Bestätigung Chlodovechs III. von 692 (*Pertz*, Dipl., p. 54). Vgl. *Sickel,* Beiträge, V, 43; *Waitz,* II, 603.

dem Besitze der Berechtigung.[1]) Ebenso hatte Dagobert demselben Kloster eine eigenthümliche Abgabe von 100 Kühen, die der Gau Le Mans zu zahlen hatte, überwiesen.[2]) König Chlodovech II. schenkte S. Denis den Zoll, den die Kaufleute, welche die dort am St. Dionysiustage abgehaltne Messe besuchten, zu zahlen hatten. Er versprach zugleich, dass diesen Kaufleuten im ganzen Gau und in der Stadt Paris kein weiterer Zoll auferlegt werden soll.[3]) Sigibert II. schenkte den Klöstern Stavelot und Malmedy 651 die Zolleinnahmen mehrerer Zollstätten und den Ertrag einer Flussfähre.[4]) Das Kloster Corbie erhielt durch König Chlothar III. ein Anrecht auf sehr bedeutende Quantitäten der an einer Zollstätte erlegten Waaren, insbesondere von Gewürzen und Fellen. Den Boten des Klosters, die die Waaren jährlich abholten, sollten 12 Wagen zu deren Fortschaffung zur Verfügung gestellt werden.[5]) Ganz vereinzelt steht es jedoch da, wenn König Dagobert I. der bischöflichen Kirche von Tours das Recht verleiht, alle Abgaben, welche in der Stadt dem Fiscus zu entrichten sind, zu eignem Nutzen und durch eigne Beamte erheben zu lassen; eine Verleihung,

---

[1]) Childebert III. von 695 (*Pertz*, Dipl., p. 59). Das Kloster verzichtet ausserdem auf 200 Sol., welche ihm jährlich aus der Staatskasse (saccellum publicum) bezahlt wurden. Chilperich II. bestätigte 716 dem Kloster wieder das Recht auf die 100 Sol. der Marseiller Zolleinnahme (*Pertz*, Dipl., p. 73).

[2]) Bestätigung Chilperichs II. von 716 (*Pertz*, Dipl., p. 74). Vgl. *Waitz*, II, 558.

[3]) Gerichtsurkunde Childeberts III. von 710 (*Pertz*, Dipl., p. 68). „...illo teleneu, quicquid de omnes neguciantes aut Saxonis aut quascumquelibet nacionis, ad ipsa s. fistivetate s. Dionisii ad illo marcado advenientes."

[4]) *Pertz*, Dipl., p. 23.

[5]) Bestätigung Chilperichs III. von 716 (*Pertz*, Dipl., p. 76). — *Waitz*, II, 603; *Guérard*, Polyptique de l'abbé Irminon (Paris 1844), I, Prolégomènes, p. 806.

die auch in damaliger Zeit Aufsehen erregte[1]); doch war in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Kirche noch im Besitz dieses grossen Vorrechts.[2])

Endlich wurden die Einnahmen der mit dem Privilegium der Immunität ausgestatteten Kirchen und Klöster wesentlich vermehrt durch das in der Immunität enthaltne Recht, auf den Besitzungen des Klosters alle Strafgelder, Abgaben und Leistungen durch eigne Beamte statt der Steuerbeamten und zwar zu eignem Nutzen des Klosters erheben zu dürfen. Doch wird hiervon besser im Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt der Immunität weiter unten zu sprechen sein.

Die Schenkungen auf den Todesfall und mit vorbehaltnem Niessbrauch gewährten zwar genügende Mittel, um den Kirchen und Klöstern Vermögen zuzuwenden, ohne dass doch dem Geber der Genuss des geschenkten Vermögens während seines Lebens entzogen wurde. Indessen blieben auch die Vergabungen an die Kirche durch Erbeinsetzung und Vermächtnisse in den Formen des römischen Rechts fortwährend in Gebrauch. Zahlreiche Beispiele erweisen, dass die römische Bevölkerung den römischen Vorschriften über Form und Inhalt der Testamente treu blieb und sie häufig anwandte.[3]) Das dem deutschen Recht ursprünglich unbe- Letztwillige Zuwendungen.

[1]) Vit. Eligii, I, c. 23. Siehe oben S. 271.

[2]) Es darf dies aus der, allerdings nicht ganz verständlichen (vielleicht verdorbenen) Stelle in dem Privileg Bischofs Ibbo für das Kloster S. Martin von 720 geschlossen werden. „...cujus honorem fiscus totum dedit urbi et census“ (*Pardessus*, II, 320).

[3]) Siehe die Testamente des Bischofs Remigius von Reims (*Pardessus*, Dipl., I, 81); des Caesarius von Arles (*Pardessus*, Dipl., I, 104); des Abtes Aredius (I, 137); des Patricius Abbo (II, 370); des Bischofs Maracharius von Angoulême (*Gregor. Tur.*, V, 37); des Mummolus (*Gregor. Tur.*, De Glor. martyr., c. 31); des Bischofs Nicetius von Lyon (*Gregor. Tur.*, Vit. Patrum, VIII, c. 5); des Bischofs Desiderius von Cahors, c. 18 (Vit. Desiderii. *Labbé*, Nova Biblioth. [Paris 1657], I, 711).

kannte Institut der einseitigen letztwilligen Verfügungen fand aber unter dem Einfluss des römischen Rechts auch Aufnahme in einzelne Volksrechte; so in das Recht der Westgothen[1]), der Burgunder[2]), der Bayern.[3]) So liegen denn auch mehrere Testamente von burgundischen Laien und Geistlichen vor, welche Bestimmungen zu Gunsten von Kirchen und Klöstern enthalten und nach den Vorschriften des römischen Rechts abgefasst sind.[4])

Auch in das fränkische Recht drangen die nach römischen Grundsätzen gemachten letztwilligen Verfügungen zu Gunsten der Kirche ein, wenn sie auch nicht durch das Volksrecht oder durch königliches Gesetz ausdrücklich als rechtsgiltig anerkannt wurden.[5]) In der Praxis wurden nicht selten von den nach fränkischem Rechte lebenden Personen Testamente gemacht, die, wenn sie von Niemanden angegriffen wurden, eben auch zur Ausführung gelangten.

---

[1]) Siehe *Dahn*, Westgothische Studien, S. 137 fg.

[2]) Lex Burg., tit. 43, c. 1: „Hoc ordine in populo nostro donationes factae et testamenta valebunt, ut quinque aut septem testes donationi aut testamento, prout possunt, aut signa aut subscriptiones adjiciant.“ Vgl. *Beseler*, Erbverträge, I, 244 fg.

[3]) Lex Baj., tit. XV, c. 10. — Vgl. *Schröder*, Eheliches Güterrecht, I, 160; *Beseler*, a. a. O., S. 245.

[4]) Testament der Burgundofara von 632 (*Pardessus*, Dipl., II, 15). Sie stammte aus einem alten burgundischen Geschlechte. Siehe die Vita Burgundofarae des Jonas von Bobbio (*Mabillon*, Acta Sanct., II, 439 sqq.). Obgleich Aebtissin, gehört sie selbstredend dem Laienstande an und sagt demnach auch in ihrem Testamente: „In lege Theudosiana, ut est insertum, sic trado, eo ut unusquisque de facultate laicali ...ad suos heredes legitimos debeat deferre.“ — Die beiden Testamente des Abtes Widerad von Flavigny von 721 (*Pardessus*, Dipl., II, 323) und 746 (II, 400).

[5]) Letzteres schliesst mit Unrecht *Walter* (Deutsche Rechtsgeschichte, II, 253) aus dem Edikt Chlothars II. von 614, c. 6, das zwar von dem Nachlass derer handelt, die intestati sterben, aber damit nicht sagt, dass auch die Franken Testamente nach fränkischem Rechte machen können.

Geistliche wie Laien haben sich des römischen Rechts bedient, um die Verwirklichung ihres Willens auch nach ihrem Tode zu sichern. Da vielfach, wenn auch keineswegs immer[1]), die testamentarischen Verfügungen der Kirche zu gute kamen, so war die Geistlichkeit allzeit bereit, für die Ausführung der Testamente einzutreten. Testamente von Geistlichen und Laien, die wir für den fränkischen Stamm in Anspruch nehmen dürfen, haben sich mehrfach erhalten.[2])

Indessen wurde die Rechtsgiltigkeit der Testamente keineswegs immer anerkannt. Mehrfach berichtet Gregor von Tours, dass Testamente, die zu Gunsten der Kirche gemacht worden seien, vernichtet wurden, allerdings nicht

---

[1]) Letztwillige Verfügungen zu Gunsten der Tochter, Marculf, II, 12 (*Roz.*, n. 136), der Enkel von einer Tochter, Marculf, II, 10 (*Roz.*, n. 132). Vgl. *Beseler*, a. a. O. *Gregor. Tur.*, IX, c. 35: „Beretrudis (die Frau des dux Launobodus; ihre Besitzungen liegen im Gau von Poitiers, sie war also wohl fränkischen Stammes) moriens filiam suam haeredem instituit, relinquens quaepiam vel monasteriis puellarum... vel ecclesiis sive basilicis confessorum sanctorum."

[2]) Testament des Bischofs Bertramnus von Le Mans (*Pardessus*, I, 197). Er stammte aus Paris, wo er früher Archidiakon war (*Gregor. Tur.*, VIII, c. 39). Sein Name wie die seiner Verwandten (I, 202) sind fränkisch. Testament des Bischofs Hadoindus von Le Mans (II, 69). Ferner das Testament des ungenannten Sohnes der Iddanna (II, 211), dessen Güter im pagus Velcassinus (Vexin, Diöcese Rouen) liegen. Die Namen seiner Mutter, seiner Frau und der Zeugen sind fränkisch. Testament der Erminethrudis (*Pardessus*, II, 255), deren Güter um Paris herum liegen. Auch hier erweisen die Namen der zahlreichen Verwandten, die angeführt werden, den fränkischen Ursprung. Testament des Diakon Grimo von Trier (*Beyer*, Urkundenb., p. 5, n. 6). Zeigt auch der Name nicht immer die Nationalität an, so darf doch, wenn zahlreiche Verwandte mit deutschen Namen angegeben sind, die deutsche Abstammung angenommen werden. Auch die multi meliores natu, welche König Chilperich zwang, seine Tochter nach Spanien zu begleiten, und die vor der Abreise ihr Testament machten und den Kirchen ihre Güter zuwandten (*Gregor*, VI, c. 45), dürften schwerlich nur Romanen gewesen sein.

ohne seine Missbilligung auszudrücken.[1]) Noch Karl der Grosse hatte Zweifel, ob Testamente rechtsgiltig gemacht werden können und ihre Bestimmungen aufrecht zu erhalten seien; Zweifel, die Alcuin sich bemühte zu beseitigen.[2])

Auch dadurch suchte die Kirche die Erwerbsquelle der Testamente und Vermächtnissé noch ergiebiger zu machen, dass sie alle Zuwendungen, welche den Bischöfen von Personen, mit denen sie nicht verwandt sind, gemacht wurden, für sich in Anspruch nahm. Denn es könne mit Grund angenommen werden, dass, wer dem Bischof eine letztwillige Vergabung bestimme, dies thue seines Seelenheils wegen und um der Kirche einen Vortheil zu verschaffen.[3]) Ferner

---

[1]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 52; VI, c. 46; VII, c 7. Vielleicht dürfte die Erlaubniss, welche Bertramnus von Le Mans von König Chlothar II. erbat und erhielt, „ut de propria hereditate quod ex parentum successione habeo seu quod munere suo consecutus sum, aut aliunde comparavi... tam pro animae meae remedio quam pro propinquis meis seu fidelibus meis delegare voluero, liberum utendi tribuit arbitrium“ (*Pardessus*, II, 198), auf die durch königliches praeceptum gewährte Möglichkeit, ein Testament zu machen, zurückzuführen sein. Bestätigungen von bischöflichen Testamenten durch den König finden sich mehrfach. So bestätigte König Childebert II. das Testament des Bischofs Romulfus von Reims (577—599) und verordnete: „ut terras etc., quae ad ecclesiam Remensem vel ad caetera loca sanctorum praedictus pontifex delegaverat, si quis ex haeredibus ipsius injuste usurpare praesumpsisset, omnimodis ea recipiendi sacerdotes... liberam valerent habere potestatem.“ *Flodoard.*, Hist. eccl. Rem., II, c. 4 (I, 243). Testament des Bischofs Sonnatius mit königlicher Bestätigung, II, c. 6 (I, 260). — Siehe oben S. 647. Dass das römische Recht nicht Standesrecht der Geistlichen war, wurde oben (S. 284 fg.) nachzuweisen versucht.

[2]) Alcuin an Karl den Grossen in Beantwortung der an ihn gerichteten Fragen: „Testamentum in mortuis confirmatur, apostolo protestante (Hebr., 9, 17). Ideoque post obitum testatoris omnimodam firmitatem obtinuit“ (Monumenta Alcuiniana ed. *Jaffé* [Biblioth. rer. Germ., VI, 1873], p. 806).

[3]) Concil von Agde, c. 6; Concil von Reims, c. 20.

galt es als moralische Pflicht der Geistlichen, vornehmlich der Bischöfe, den Kirchen, an welchen sie angestellt sind, einen Theil ihres Vermögens durch Testament oder Schenkung auf den Todesfall zuzuwenden. Doch hat die Kirche davon Abstand genommen, die Erfüllung dieser Pflicht zu erzwingen.[1])

Dagegen suchte man dadurch die Bischöfe geneigter zu machen, ihr Vermögen der Kirche zuzuwenden, dass man ihnen gestattete, überhaupt oder wenigstens an ihre Söhne Vermögensstücke, die der Kirche gehörten, zu vermachen, wenn sie nur aus ihrem eignen Vermögen der Kirche einen Ersatz dafür zu geben bereit seien.[2])

---

[1]) *Gregor. Tur.*, Vit. Patr., VIII, c. 5. Nicetius von Lyon hatte seiner Kirche nichts in seinem Testamente hinterlassen. Ein Priester machte darüber tadelnde Bemerkungen. In der Nacht erscheint ihm der Heilige mit zwei andern Heiligen und prügelt ihn dermassen, dass er 40 Tage das Bett hüten muss. — c. 1, Cod. Theod., V, 3 (siehe Bd. I, 228), war in die Lex Rom. Visig. übergegangen.

[2]) Concil von Epao, c. 17. „Si episcopus condito testamento aliquid de ecclesiastici juris proprietate legaverit, aliter non valebit nisi vel tantum de juris proprii facultate suppleverit." IV. Concil von Orléans, c. 9. — Nach dem Concil von Agde, c. 33, soll das Eigenthum der Kirche zurückgefordert werden, wenn der Bischof, der keine Söhne oder Enkel hinterlässt, „alium quam ecclesiam relinquit haeredem"; im andern Fall „ab haeredibus ejus indemnitatibus ecclesiae consulatur." *Hefele*, Conciliengeschichte, II, 655, übersetzt unrichtig: was er von den Einkünften seiner Kirche nicht für kirchliche Zwecke verwendet, also erübrigt hat; der Text sagt aber „quod distraxit aut donavit", was er veräussert hat. Die Stelle kann desshalb auch nicht als Beweis dafür angeführt werden, dass das, was der Bischof in Folge seines Amtes erworben hat, bei seinem Tode der Kirche zugefallen sei (siehe I, 242). Dieser Sinn kann allenfalls in c. 1 der dem Concil von Agde angehängten sententiae (c. 48) gefunden werden, dessen Ursprung unbekannt ist (siehe *Maassen*, Geschichte, I, 203). Im fränkischen Reich galt der Satz nicht. Bischof Bertramnus von Le Mans verfügte in gleicher Weise über die Gegenstände „quae de proprietate seu ex militia in regestoriolo meo . . . inventa fuerint", und zwar nicht zu Gunsten der bischöflichen Kirche. Da-

Zehnten.

Seit dem 5. Jahrhundert wird in der abendländischen Kirche die Anforderung laut, dass die Gläubigen den zehnten Theil ihrer Feld- und Baumfrüchte, das zehnte Stück ihres Rind- und Kleinviehes an die Geistlichkeit jährlich zu entrichten haben, ebenso wie die Juden zu der Abgabe dieses Zehnten an die Leviten durch göttliches Gebot verpflichtet gewesen seien. Schon Hieronymus, der die Kenntniss des alten Testaments der abendländischen Welt wesentlich vermittelt hat durch seine Uebersetzung und der durch seine Commentare und erläuternden Schriften für dessen Verbreitung unermüdlich thätig war, machte die naheliegende Nutzanwendung des mosaischen Zehntgebotes auf die christliche Gemeinde. Wenn der Herr befohlen hat, alles zu verkaufen und den Armen zu geben und dem Herrn zu folgen, dann sollen die Christen, wenn sie diesem Gebote nicht gehorchen wollen, wenigstens das Beispiel der Juden nachahmen, den Geistlichen den Zehnten und den Armen Almosen geben.[1] Diese Beweisführung fand jedoch nur langsam Eingang in der Bevölkerung und im Anfang des 6. Jahrhunderts ward sie von Caesarius von Arles wiederholt, ohne dass, wie es scheint, die Gläubigen damals eifriger dieser neuen Pflicht, die ihnen auferlegt werden sollte, nachgekommen wären.[2] Doch wurde im Laufe des 6. Jahr-

---

von unterscheidet er, „quod s. ecclesiae proprium est" (*Pardessus*, I, 207).

[1]) *Hieronymus*, Comment. in Maleach., c. 3. „Quod si facere nolumus, saltem Judaeorum imitemur exordia, ut pauperibus partem demus ex toto, et sacerdotibus ac levitis honorem debitum referamus" (VI, 978). Die in c. 66, 67, C. XVI, q. 1; c. 8, C. XVI, q. 7, enthaltenen Stellen gehören weder *Hieronymus* noch *Augustinus* an, denen sie zugeschrieben werden, sondern sind spätern Ursprungs.

[2]) *Caesarius Arel*, Homil. IX (Bib. Max. Veterum Patr., VIII, 834); Homil. XXI (p. 841). „Et tamen, fratres, non video, qua fronte illi non offerimus decimum, a quo accepimus totum."

hunderts diese Verpflichtung von der Kirche offiziell anerkannt. Der Bischof Euphronius von Tours und drei andere Bischöfe erliessen im Jahre 567, bald nach dem II. Concil von Tours, einen Hirtenbrief, in dem sie das bevorstehende göttliche Strafgericht ankündigten und die Gläubigen aufforderten, durch Entrichtung des Zehnten ihr Vermögen zu retten und zugleich sich von der Sünde loszukaufen.[1]) Nicht nur von dem ganzen Vermögen, auch von den Sklaven soll der Zehnte gegeben werden. Auch die Aermern, die keine Sklaven, dafür aber mehrere Söhne haben, sollen für jeden Kopf dem Bischof oder der von ihm bezeichneten Person einen drittel Solidus zahlen.[2]) Erst das II. Concil von Mâcon von 585 war es, welches die Entrichtung des Zehnten von allen Früchten bei Strafe des Kirchenbannes vorschrieb. Diese Verpflichtung beruhe auf göttlichem Gesetz und sei auch früher von allen Christen erfüllt worden. Jetzt aber sei es nach und nach dahingekommen, dass fast alle Christen sich der Uebertretung des göttlichen Gebotes schuldig machten. Desshalb soll die alte Ordnung wiederhergestellt werden und den Priestern der Zehnten bezahlt werden, damit sie durch ihre Gebete dem Volke Frieden und Heil erwerben.[3])

---

[1]) *Mansi*, IX, 808 sqq. Das Schreiben ist nicht von dem Concil erlassen, wie *Planck*, II, 401; *Rettberg*, II, 712; *Waitz*, II, 586 angeben, sondern nach demselben. „. .Decimas ex omni facultate non pigeat Domino pro reliquis, quae possidetis, conservandis offerre. . . et quod dicendum est verius, suum persolvat pretium, ne se trahi videat peccato dominante captivum. . . Propter clavem, quae imminet, hortamur, ut etiam unusquisque de suis mancipiis decimas persolvere non recuset. . .“

[2]) „Quod si mancipia non sint et fuerint aliqui habentes binos aut ternos filios, per unumquemque singulos tremisses in episcopi manu contradat aut quem suo loco pontifex elegerit etc.“

[3]) II. Concil von Mâcon, c. 5.

Wenn auch keineswegs angenommen werden darf, dass dieses Gebot des Concils sofort überall Beachtung fand, so sehen wir doch, dass in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Sitte, den Zehnten zu zahlen, sich nach und nach verbreitete. Von der Königin Radegundis wird erzählt, dass sie von allem, was sie einnahm, der Kirche den Zehnten gab.[1]) Wunderbare Heilungen gaben Veranlassung, dass der Kirche des Heiligen der Zehnte gegeben wurde. Häufig war auch das Versprechen, den Zehnten zu entrichten, das Mittel, um die Hilfe des Heiligen zu erwirken.[2]) Um das Jahr 580 galt es schon als ein Zeichen der Unchristlichkeit und Ketzerei, dass die damals noch arianischen Langobarden keinen Zehnten bezahlten.[3])

Doch hat in merowingischer Zeit die Zehntverpflichtung noch keine festere Gestalt gewonnen. Es blieb dem Ein-

---

[1]) Vit. Radegundis, c. 3 (*Mabillon*, Act., I, 320). „Cum sibi aliquid de tributis accideret seu ex omnibus, quae venissent ad ea, ante dedit decimas quam recepit.“

[2]) *Gregor. Tur.*, De gloria confessorum, c. 103: Blinde und Lahme, die am Grabe des heiligen Junian bei Limoges geheilt worden waren, „statim se tributarios loco illi faciunt ac recurrente circulo anni pro reditae sanitatis gratia tributa dissolvant.“ Es ist darunter der Zehnte oder eine ähnliche Abgabe zu verstehen. Sicher ist es unrichtig, wenn *Waitz*, II, 192, meint: (die Geheilten) brachten sich dadurch in eine gewisse Unterordnung oder Zugehörigkeit zu der Kirche; es sei dadurch eine Minderung der Freiheit herbeigeführt worden. Die Verpflichtung, die sie übernahmen, war nicht eine rechtliche, sondern nur eine kirchliche. Unter ihnen befanden sich auch viele Hintersassen des Klosters S. Martin zu Tours: „ex quibus plurimi sunt qui ad basilicam S. Martini... pertinere videntur.“ — Miracula S. Martini, III, c. 33: Bauern in der Nähe von Bordeaux versprechen dem heiligen Martin den Zehnten von ihren Pferden, wenn er diese letztern von einer Krankheit heilt, was denn auch geschieht.

[3]) *Gregor. Tur.*, VI, c. 6. Im Jahre 581 weissagte der Mönch Hospitius bei Nizza einen Einfall des ungläubigen Volkes der Langobarden, „a quibus nullus justitiae fructus ullatenus gliscit, non decimae dantur.“

zelnen überlassen, wann und welcher Kirche er den Zehnten entrichten wollte. Der Staat erkannte eine Verpflichtung nicht an, wie auch die Kirche den Beschluss des Concils von Mâcon nicht wiederholte. Die ältern Bussbücher, die im fränkischen Reich entstanden und verbreitet waren, schärfen die Zehntpflicht nicht ein [1]) und erwähnen nur ganz vereinzelt der von dem Volke dargebrachten Zehnten. [2])

Abgegrenzte Bezirke, innerhalb deren die einzelnen Kirchen den Zehnten zu fordern berechtigt gewesen wären, gab es noch nicht; der Zehnte wird noch nicht als Zubehör einer bestimmten Kirche erwähnt. [3]) Eine alleinstehende Ausnahme ist es, wenn König Sigibert II in der Mitte des 7. Jahrhunderts sich verpflichtet, von allen Kirchengütern, die innerhalb des Speiergaues liegen, der bischöflichen Kirche zu Speier die Zehnten von dem Jahresertrag der Feldfrüchte, des Weins, des Rindviehes, der Schweine u. s. w. entrichten zu lassen, damit der Bischof dieselben zum Unterhalt der Geistlichen und zur Armenpflege verwende. [4]) Hier-

---

[1]) In den fränkischen Bussbüchern des 8. Jahrhunderts, selbst in denen, welche ihren Stoff der Bussordnung Theodors von Canterbury entlehnen, wie das Poenitentiale Cummeani, finden sich keine Bestimmungen über die Zehntpflicht, obgleich in dem sogenannten Poenitentiale Theodori solche enthalten sind (II, 2, § 8; II, 14, § 10, 11; *Wasserschleben*, S. 203, 218). Erst in dem Anhang zu dem Poenitentiale Merseburg. haben diese Bestimmungen zum Theil Aufnahme gefunden (Poenit. Mers., c. 126; S. 404).

[2]) Das Poenit. Hubert., c. 48, bedroht die Verwendung der decimae populi zu weltlichen Zwecken mit dreijähriger Busse.

[3]) *Waitz*, II, 587, der für das Ende dieser Periode das Gegentheil behauptet, stützt sich jedoch nur auf das unzweifelhaft falsche Privileg des Papstes Johannes VI. für das Kloster Moutier en Der (*Pardessus*, II, 260). Die Freisinger Urkunde (*Meichelbeck*, n. 75, p. 70) gehört karolingischer Zeit an.

[4]) *Pertz*, Dipl., p. 24: „. . . ut de omnes fructus terre infra pago Spirense, quantumcunque fiscus noster continet, tam de annona quam de vino, mel, sive jumenta, de porcos quam et de omni reliqua solucione

von sind die Fälle wohl zu unterscheiden, in welchen der Kirche ein Gut geschenkt wird sammt den häufig in einem Zehnten bestehenden oder wenigstens Zehnten genannten Abgaben der darauf angesessenen Hintersassen. Diese Abgaben hatten keinen kirchlichen Charakter, sondern waren privatrechtliche Grundlasten.[1])

III. Angriffe auf das Kirchengut.

Der fromme Glaube des Zeitalters bildete die ergiebigste, fast unerschöpfliche Quelle für den anwachsenden Reichthum der Kirchen und Klöster, aber er erwies sich nicht stark genug, um berechtigte und unberechtigte Angriffe auf das Kirchengut abzuhalten und die Kirche mit eben solcher Wirksamkeit vor Beraubung und Einziehung ihrer Güter zu schützen, mit der er den Vermögenszuwachs der Kirche beförderte.

Die Erben, die sich durch die Schenkungen und letztwilligen Zuwendungen ihrer Verwandten um das Vermögen, auf das sie begründeten Anspruch zu haben glaubten, ge-

---

ad nos aspiciencia... annis singulis ad ecclesiam Nemetense... decimus caput debeatur offerre... in stipendia clericorum vel alimonia pauperum.“ Die Urkunde ist nicht über jeden Verdacht erhaben. Sie ist nur in einer Abschrift aus dem 13. Jahrhundert erhalten. Der Inhalt ist ganz singulär für diese Zeit, wenn auch nicht im Widerspruch mit bestehenden Rechtssätzen. Der König beruft sich auf Verleihung seiner Vorfahren, ohne dieselben zu nennen, „ita quod juxta ad anteriorum regum quondam, parentum nostrorum decrevit devocio.“

[1]) *Waitz*, II, 587. Doch ist die von ihm angeführte Urkunde Theuderichs IV. (*Pertz*, Dipl., p. 205; *Pardessus*, II, 361) falsch. Aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts kann allein angeführt werden die von *Waitz* übersehene Urkunde Pippins für Echternach (741—751. *Pertz*, p. 109, A, n. 24): „necnon decimam quae fisco nostro venerit.“ — Die Schenkung einer terra salica cum decimatione an das Kloster Weissenburg (Trad. Wizenb., n. 183) ist von 764.

bracht sahen, mussten, wie es in der menschlichen Natur liegt, mehr ihr eignes irdisches Interesse, als die Hoffnung des Gebers auf himmlischen Lohn im Auge haben. Der nach römischem Rechte lebenden Bevölkerung boten die Bestimmungen über den Rechtsanspruch auf den Pflichttheil, die in die Lex Romana Visigothorum übergegangen waren, rechtliche Handhaben dar, um Schenkungen und letztwillige Zuwendungen an die Kirche, welche den Erbanspruch der pflichttheilsberechtigten Verwandten beeinträchtigten, anzufechten und wenigstens ihren Pflichttheil zu retten.[1]) Auch in den Volksrechten finden sich Beschränkungen der Veräusserungsfreiheit, um die nächsten Erben vor Benachtheiligung zu bewahren. Nach dem Recht der Burgunder durfte zunächst das Stammgut, die sors, der Antheil, welcher dem einzelnen Burgunder bei der Landtheilung zugewiesen worden war, überhaupt nicht veräussert werden, wenn der Veräussernde nicht noch ein anderes Grundstück besass.[2]) Hatte der Veräussernde Kinder, so durfte er die sors auch nicht veräussern, wenn er nicht vorher mit ihnen abgetheilt hatte.[3]) Später wurde bestimmt, dass er vor der Abtheilung mit den Kindern keine Veräusserung vornehmen dürfe, durch welche der den Kindern zustehende Pflichttheil, über dessen Grösse wir nicht

Beschränkung der Veräusserungsfreiheit zu Gunsten der Erben. Burgundisches Recht.

---

[1]) Lex Rom. Visig. Cod. Theod., II, 19, de inofficioso testamento; II, 20, de inofficiosis donationibus. Da den Geschwistern das Anfechtungsrecht nur zusteht, wenn ihnen eine turpis persona vorgezogen wird (c. 1, Cod. Theod., II, 19), so kommen der Kirche gegenüber nur Ascendenten und Descendenten in Betracht.

[2]) Lex Burg., tit. 84, c. 1. Die Stelle spricht nur vom Verkauf; es dürfte aber keinem Zweifel unterliegen, dass sie auch auf Schenkung sich bezieht, wie aus tit. 1, c. 1 klar hervorgeht. Vgl. *Lewis*, Succession des Erben in die Obligationen des Erblassers nach deutschem Recht (1864), S. 14.

[3]) Lex Burg., tit. 1, c. 1.

unterrichtet sind, beeinträchtigt werde. Handelte er dagegen, so hatten die Kinder nicht nur einen Ersatzanspruch zur Ergänzung des Pflichttheils, wie im römischen Recht, sondern die Veräusserung war nichtig.[1])

Fränkisches Recht.

Im fränkischen Recht lässt sich ein derartiges Pflichttheilsrecht der Kinder nicht nachweisen. Nur die Vergabung des gesammten Vermögens wird in der Lex Ribuaria von der Voraussetzung abhängig gemacht, dass der Veräussernde keine Kinder hat.[2]) Der Benachtheiligung der Familie durch übermässige Schenkungen an die Kirche suchten später die Karolinger durch Reichsgesetze vorzubeugen, ohne jedoch den Erben ein Pflichttheilsrecht zu geben oder ihre Zustimmung zu Veräusserungen für nothwendig zu erklären. Doch war es vielfach Sitte, zu Vergabungen von Grundstücken die Zustimmung nicht nur der Söhne, sondern auch die der übrigen nächsten Verwandten einzuholen, vornehmlich wenn es sich um Güter handelte, die von dem Vater ererbt waren.[3])

---

[1]) tit. 24, c. 5; 51, c. 1. Es ist zwar bestritten, ob diese Stellen älter oder jünger sind, als tit. 1, c. 1. Der erstern Ansicht sind *Gaupp*, Die Germanischen Ansiedlungen (1844), S. 352; *Zimmerle*, Das deutsche Stammgutssystem (1857), S. 59 fg. Sie wird jedoch widerlegt durch die Eingangsworte zu tit. 1, c. 1: „Quia nihil de praestita patribus donandi licentia ...legibus fuerat constitutum.“ Siehe *Lewis*, S. 13 fg.; *Bluhme*, Mon. Leg., III, 499, 543, 554; *Stobbe*, Handbuch des deutschen Privatrechts, II, 110.

[2]) Lex Rib., 48, 49; Capit. in leg. Rib. mitt. von 803, c. 9 (Mon. Leg., I, 118). Im Widerspruch mit dem Wortlaut fasst *Lewis*, S. 9, die Kinderlosigkeit nicht sowohl als Voraussetzung, unter der allein die Vergabung zulässig ist, sondern „als ein Motiv für die immerhin nicht gewöhnliche Vergabung des ganzen Vermögens.“ *Stobbe*, S. 111, ist ebenfalls ungenau, wenn er sagt: „wer Kinder hat, darf erst, nachdem er sich von ihnen geschieden hat, über seine Immobilien verfügen.“ Die Lex Rib. spricht von omnis facultas.

[3]) Siehe z. B. Schenkung des Aengelbertus an Bischof Willibrord, von 709: „dum leges et jura sinunt et conniventia Francorum est, ut

In dem bayrischen Rechtsbuch wurde die Befugniss, der Kirche Vergabungen zu machen, an die Vorraussetzung geknüpft, dass der Geber vorher mit seinen Söhnen abgetheilt habe. Wenn dies nicht geschehen, so mussten die Söhne der Vergabung zustimmen.[1]) Doch ist es wahrscheinlich, dass auch den Brüdern ein Anspruch auf das vom gemeinschaftlichen Stammvater ererbte Gut zugestanden hat und dasselbe ohne ihre Zustimmung nicht veräussert werden konnte.[2]) Bayrisches Recht.

---

de facultatibus suis quisque quod facere voluerit, liberam habeat potestatem.“ Trotzdem schenkt er „quod mihi ex paterno jure legitime provenit, cum consilio et licentia fratris mei N.“ (*Pardessus*, II, 293). — Eine andere Schenkung desselben hat den nämlichen Eingang, erwähnt zwar nicht ausdrücklich der licentia des Bruders, der letztere aber findet sich unter den Zeugen (*Pardessus*, II, 280). Im Gegensatz zur herrschenden Ansicht nimmt *von Amira* (Erbenfolge und Verwandtschaftsgliederung nach altniederdeutschen Rechten [1874], S. 52 fg.) ein Beispruchsrecht der Kinder und der ihnen gleichstehenden Verwandten im fränkischen Rechte an. Doch hat er einen vollen Beweis hierfür nicht erbracht, wenn gleich ein solches Beispruchsrecht als wahrscheinlich erachtet werden muss. Die von *Gregor. Tur.* (IX, 33; X, 12) erzählten Streitigkeiten der Berthegundis mit ihrer Mutter Ingeltrudis können nicht als Beweismittel angezogen werden, da in Bezug auf sie zwei sich widersprechende Urtheile von dem König gefällt wurden. Die Urkunde bei *Pardessus* (I, 135, n. 179) ist verdächtig, sie findet sich nur in den Gesta Aldrici episcopi Cenom.; sie ist aber auch desshalb nicht beweiskräftig, weil die Kinder der Behtha, welche ihre Güter an ein Kloster verkauft hatte, die Anfechtung dieses Verkaufs gründeten auf einen früher mit der Mutter abgeschlossenen Vertrag, dem zufolge nach dem Tode der Mutter deren sämmtliche Besitzungen an die Kinder fallen sollten.

[1]) Lex Baj., tit. 1, c. 1: „Ut si quis liber persona voluerit et dederit res suas ad ecclesiam pro redemptione anime suae, licentiam habeat de portione sua, postquam cum filiis suis partivit.“ Vgl. *Merkel*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte, II, 138 fg.; *Heusler*, Gewere, S. 44 fg.; *Stobbe*, S. 110.

[2]) Die herrschende Ansicht (vgl. die in der vorigen Note angeführten; ferner *Beseler*, I, 57; *Häberlin*, Systemat. Uebersicht der in *Meichelbecks* Hist. Fris. enthaltnen Urkunden, S. 10, 229) spricht den

Alamannisches Recht.

Das alamannische Rechtsbuch beobachtet über das Pflichttheilsrecht Stillschweigen. Doch darf auf Grund von zahlreichen Urkunden angenommen werden, dass auch nach alamannischem Recht die volle Freiheit der Verfügung über Grundstücke erst eintrat, wenn der Vater mit den Söhnen abgetheilt hatte.[1])

Collateralen jedes Recht ab. Die ältern bayrischen Urkunden erwähnen jedoch so häufig der Zustimmung der Brüder und zwar in einer solchen Weise, dass hier von blosser Sitte oder von Ausnahmen kaum die Rede sein kann. *Meichelbeck*, I, P. 1, p. 57 von 767: „rem propriam quam genitor meus mihi in hereditatem reliquid, (tradidi) ...per consensum fratrum meorum... per manum meam et fratrum meorum.“ Ferner p. 79 von 780; P. 2, p. 34, n. 19 von 770; n. 50 von 776 u. s. w. — Monum. Scheftlar. (Mon. Boica, VIII, 363): ein Priester Waltrich hat in propria hereditate sua eine Kirche gebaut, 762. Bischof Joseph von Freisingen kommt dorthin, um die Kirche einzuweihen und die Schenkung derselben anzunehmen. „Interrogabat me coram omnibus coheredibus meis, si aliquis eorum mihi hoc contradicere voluisset peragendum vel quomodo eam hereditare voluissem. Parentibus meis pari devotione consentientibus...“ Seine Brüder bestätigen die Urkunde. — Cod. Tradit. mon. Lunaelac., n. 55 von 753. „...quod frater meus Aaron antea donavit, ipsum ego et filius meus confirmavimus ad supradictum mon.“ — Cod. Trad. Patav. (Mon. Boica, XXVIII a., p. 57) von 820: ein Priester Odalscalh hat alle seine Güter der Kirche tradirt. Nach seinem Tode „frater ejus Ruodolt inde cum injusticia hoc abstraxit, dixit etiam alodem suum debebat fieri perrecte et frater ejus non potuit tradere et ita in mala contentione contendebat coram multis.“ Die contentio ist gerichtliches Verfahren, in welchem er die Güter zurückerhält. Später bekommt er Reue, „tunc reddidit et vestivit... episcopum.“ Vgl. Anhang I.

[1]) Mit Recht hat dies *Heusler*, S. 45, hervorgehoben und an zahlreichen Urkunden, die allerdings erst karolingischer Zeit angehören, nachgewiesen. Beachtenswerth ist auch das Testament des Bischofs Remigius von Strassburg von 778, dessen Aechtheit *Rettberg*, II, 70 mit Unrecht bezweifelt. Rapertus hatte das von ihm erbaute Kloster Schönenwerd an der Aar, „quod Raperti proprietas fuit, ex alode per suum cultellum coram testibus“ dem Bischof übertragen. Nach seinem Tode „germani ipsius R... ipsum monasteriolum requisierunt et ego (der Bischof) ipsos exinde revestivi.“ Er musste also doch ein Recht der

Das weltliche Recht gewährte demnach den nächsten Erben die Möglichkeit, Vergabungen an die Kirche, sofern sie denselben nicht zugestimmt hatten [1]), anzugreifen, wenn sie durch dieselben um den ihnen durch das Recht zugegesprochenen Antheil an dem Vermögen des verstorbenen Gebers gebracht waren. Und solche Angriffe blieben nicht aus. Seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts beschäftigen sich die Concilien mit der Frage, wie diesen Angriffen der Erben zu begegnen sei. Sie drohen den Erben, welche Schenkungen und letztwillige Zuwendungen ihrer Verwandten an die Kirche zurückhalten, mit dem Kirchenbann.[2]) Zunächst richteten sie ihre Strafdrohungen nur gegen solche, welche wissentlich die der Kirche rechtmässig gemachten Vergabungen ihr zu entziehen suchen durch gerichtliche Klage oder durch Gewalt.[3]) Das I. Concil von Orléans, das seine Beschlüsse nach den von dem König gemachten Vorlagen fasste, erklärte sogar, dass eine Klage um Gut gegen die Kirche nicht mit dem Kirchenbann bestraft werden solle, wenn der Kläger nicht in böswilliger Absicht Concilienbeschlüsse.

Brüder anerkannt haben. Später kam ein Vergleich zu Stande „intercedentibus bonis hominibus" und die Brüder übertragen ihm wieder das Eigenthum an dem Kloster (*Grandidier*, Hist. de l'égl. de Strasbourg, II, 130). Eine weitere Erörterung der Frage muss dem folgenden Bande vorbehalten bleiben. Eine eigenthümliche Bestimmung enthält die Lex Rom. Curiensis, Pauli Sentent., III, tit. 6, c. 12, die weder dem Text noch der Interpretatio entnommen ist.

[1]) Lex Rom. Visig., c. 7, Cod. Theod., II, 19. „Si quis defuncti agnoverit voluntatem, de inofficioso agere prohibetur."

[2]) Concil von Agde, c. 4; III. Concil von Orléans, c. 22; IV. Concil, c. 14; V. Concil, c. 13, 16; Concil von Clermont, c. 14; III. Concil von Paris, c. 1; II. Concil von Lyon, c. 2; II. Concil von Tours, c. 25; I. Concil von Mâcon, c. 4; V. Concil von Paris, c. 10; Concil von Reims, c. 10; von Clichy, c. 12.

[3]) Das III. und das V. Concil von Orléans sprechen nur von solchen Gütern, die der Kirche „legaliter dimissa, sub competenti ac justo documento fuerint derelicta."

die Klage angestellt und die Kirche verläumdet habe.[1]) Erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts schritt die Kirche zu dem Satze fort, dass jeder Angriff auf Gut, das sich im Besitz der Kirche befinde, ein kirchliches Verbrechen sei. Auch wer eine rechtlich ungiltige Zuwendung, die ein Geistlicher zu Gunsten einer Kirche oder eines Klosters gemacht habe, angreife, soll der kirchlichen Strafe verfallen und so lange im Kirchenbann bleiben, bis er das der Kirche entzogene Gut ihr wieder zurückerstattet habe.[2])

Es gelang der Kirche sogar eine königliche Constitution zu erwirken, durch welche die der Kirche gemachten letztwilligen Zuwendungen sicher gestellt werden sollten.[3]) Indessen konnte durch eine solche, allgemein gehaltene Zusicherung, das Kirchengut gegen Angriffe zu schützen, das bestehende Recht der Erben nicht aufgehoben werden.

Eine Aenderung des Rechts zu Gunsten der Kirche ist in ihr nicht enthalten. Ebenso wenig konnte durch die in fast alle erhaltenen Schenkungsurkunden und Testamente aufgenommenen Androhungen himmlischer Strafen gegen denjenigen, der es wage die Schenkung oder das Testament anzutasten, das Recht des Erben beseitigt werden, auch wenn die Verfluchungen noch so sehr gehäuft und die Schrecken der Hölle mit noch so lebhafter Phantasie ausgemalt waren.[4])

---

[1]) c. 6: „. . . si nihil convicii aut criminationis objecerit."

[2]) II. Concil von Lyon, c. 2; V. Concil von Paris, c. 10.

[3]) Constitutio Chlothar. II., c. 10 (Mon. Leg., I, 2), „ut oblationes defunctorum ecclesiis deputatae nullorum competitionibus auferantur, praesenti constitutione praestamus."

[4]) Ueber die Bedeutung der in den Urkunden enthaltenen Strafclauseln, welche den Erben, wie jeden Dritten, der die Schenkung u. s. w. anfechten werde, mit einer Geldstrafe bedrohen, siehe *Richard Loening*, Vertragsbruch, I, 534 fg. Rechtmässige Ansprüche konnten diese Strafclauseln selbstredend nicht ausschliessen, S. 562.

Angriffe der Könige auf das Kirchengut.

Gegen die von den Verwandten gemachten Angriffe konnte die Kirche indess den Schutz der Gerichte anrufen, sie konnte die Rechtsbeständigkeit der Schenkung, des Testaments zu vertheidigen suchen, sie konnte durch geistlichen Zuspruch und durch Vermittelung einflussreicher Gönner die Verwandten, wenn deren Rechtsanspruch anerkannt werden musste, zu einem Vergleich veranlassen.[1]) Schwieriger war die Lage der Kirche, wenn sie sich gegen Beraubungen und Eingriffe zu wehren hatte, die von den Königen ausgingen. Ein Recht, über das Kirchengut zu verfügen, nahmen zwar die Merowinger nicht in Anspruch, aber die verworrenen Verhältnisse in den verschiedenen Reichen legten es häufig den Königen nahe, den Kirchen und Klöstern einzelne Güter in gewaltthätiger Weise zu entziehen und zu eignem Nutzen oder zu dem ihre Anhänger zu verwenden. Der mangelhafte Rechtsschutz, der nicht selten die rohesten Gewaltthätigkeiten von Privatpersonen ungeahndet lassen musste und kaum ausreichte, um die Ordnung der Privatrechtsverhältnisse der Unterthanen aufrecht zu halten, war den Gewaltthaten der Könige gegenüber meist völlig machtlos.[2])

---

[1]) Siehe oben S. 683, Note 2; S. 684, Note 1. — *Flodoard.*, Hist. eccl. Rem., II, c. 10 (I, 280). Ueber die Erbschaft des Bischofs Nivardus von Reims (655—664) war zwischen dessen Bruder und dem Nachfolger im Bisthum, Reolus, ein Prozess ausgebrochen. „Mediantibus pacificis tandem personis eo tenore ad pacem concordiae redierunt, ut etc. . . .“

[2]) Der Gegenstand ist in neuerer Zeit von *Roth* und *Waitz* mehrfach behandelt worden. *Roth* gibt in der Geschichte des Beneficialwesens, S. 315 fg., eine sehr eingehende Untersuchung der Fälle, in welchen unter den Merowingern Einziehung von Kirchengut stattfand, und kommt zu dem Schlusse, dass die Könige ein Verfüungsrecht über Kirchengut nicht in Anspruch nahmen, während von Gewaltthaten einzelner Könige die Kirchen nicht verschont blieben. Seine Ansichten hat er im wesentlichen aufrecht erhalten und gegen *Waitz*

Zunächst brachten die häufigen Reichstheilungen den Kirchen und Klöstern mannichfache Gefahren. Die Grundbesitzungen einer Kirche waren vielfach weit zerstreut im ganzen fränkischen Reiche. Die Besitzungen, die nicht in dem Theilreich des Landesherrn der Kirche oder des Klosters lagen, boten bereitliegende Mittel dar, um den durch Krieg und Verschwendung erschöpften Schatz des Königs wieder zu füllen und um die Anhänger mit geraubtem Kirchengut zu belohnen. Ein Recht zur Einziehung des fremden Kirchen gehörenden Grundbesitzes wurde niemals behauptet und noch weniger darf angenommen werden, dass der Grundbesitz von dem Unterthanenverband bedingt gewesen sei.[1]) Aber der Missbrauch der königlichen Gewalt lag zu nahe, um nicht ausgeübt zu werden. Auch die Besitzungen der Laien waren in andern Theilreichen vor Confiscationen nicht sicher und das Concil von Clermont von 535 richtete an König Theudebert in einem eignen Schreiben die dringende Bitte, nicht mehr zu solchen Massregeln gegen Kirchen und Laien zu greifen und auch den Angehörigen der andern Reiche volle Rechtssicherheit zu gewähren.[2]) Aber die Be-

---

vertheidigt in: Feudalität und Unterthanenverband, S. 74 fg. *Waitz* nimmt an, dass die fränkischen Könige das Verfügungsrecht über ihre eignen Schenkungen an die Kirche sich vorbehalten (siehe oben S. 668) und dasselbe im Laufe der Zeit auf das ganze Kirchengut ausgedehnt hätten, wenn auch im steten Kampfe mit der Geistlichkeit und durch deren Einfluss oft bewogen, das wieder herauszugeben, was sie selbst oder ihre Vorgänger genommen hatten (II, 252 fg., 631. Ueber die Anfänge der Vasallität [1856], S. 69 fg.). Im wesentlichen ist *Roth* beizustimmen, wenn auch einzelne seiner Behauptungen sich nicht haltbar erweisen.

[1]) Letzteres geschieht von *Roth*, Beneficialwesen, S. 315, ohne genügenden Grund. Hatten doch selbst nichtfränkische Kirchen, wie die römische, im Frankenreich Grundbesitzungen; siehe oben S. 97 fg.

[2]) *Bouquet*, IV, 58. „...Quaesumus, ut tam rectores ecclesiarum quam universi clerici atque etiam saeculares sub regni vestri conditione manentes necnon ad domnorum regum patrum vestrorum domi-

schlüsse anderer Concilien des 6. Jahrhunderts zeigen, dass die Kirche keinen dauernden Erfolg erreicht hat. Häufig wird denen, welche sich im Besitz von eingezognen Gütern fremder Kirchen befinden, mit dem Banne gedroht.[1]) In dem Vertrag von Andelot von 587 verpflichteten sich die Könige Guntchram und Childebert II. nach Recht und Gerechtigkeit das Eigenthum fremder Unterthanen in ihren Reichen nicht mehr anzutasten.[2])

Indessen war das Kirchengut auch vor willkührlichen Einziehungen durch den eignen Landesherrn nicht geschützt. Schon unter Chlodovech kam es vor, dass der König, den Bitten seiner Grossen nachgebend, Kirchengut einzog und zu ihren Gunsten darüber verfügte.[3]) Die Concilien wiederholen häufig ihre Strafandrohungen gegen Laien und Geistliche, welche von dem König Kirchengut erbitten und durch deren Gunst zu Kirchenräubern werden.[4]) Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts erklären die Könige mehrfach feierlich, dass künftighin die Verleihungen, die sie oder ihre Vorfahren an Kirchen und Laien gemacht haben, nicht mehr

---

nium pertinentes, de quod in sorte vestra est, extraneos de quod habere proprium semper visi sunt, non permittatis existere."

[1]) III. Concil von Paris, c. 1. „neque quisquam per interregna res dei defensare nitatur, quia dei potentia cunctorum regnorum terminos singulari dominatione concludit." — II. Concil von Tours, c. 24, 25; V. Concil von Paris, c. 11. — Auch hier will *Waitz*, II, 631, nicht anerkennen, dass es sich um Gut handele, das die Könige eingezogen, weil die Stifter, denen es gehörte, in fremden Reichen lagen.

[2]) *Gregor. Tur.*, IX, c. 20. „Et quidquid unicuique fidelium in utriusque regno per legem et justitiam redhibetur, nullum praejudicium patiatur. Et si aliquid cuicumque per interregna sine culpa sublatum est, audientia habita restauretur."

[3]) III. Concil von Paris, c. 1. „Accidit etiam, ut temporibus Clodovei regis res ecclesiarum aliqui competissent ipsasque res ... propriis haeredibus reliquissent."

[4]) Concil von Clermont, c. 5; V. Concil von Orléans, c. 14; III. Concil von Paris, c. 1; II. Concil von Tours, c. 24, 25.

verletzt und angefochten, dass die ihnen entzognen Güter wieder zurückerstattet werden sollen.[1])

Doch wurden diese Zusicherungen und Gesetze keineswegs immer getreulich gehalten. Während Chlothar II. im Jahr 614 in einem allgemeinen Reichsgesetz alle Schenkungen, die er oder seine Vorfahren gemacht, ausdrücklich bestätigte, hat nach seinem Tode (628) sein Sohn Dagobert, unter Missachtung des Rechts, Laien wie Kirchen und Klöster ihrer Besitzungen beraubt, um das Kronvermögen zu vermehren.[2])

---

[1]) Vertrag von Andelot: „Similiter quicquid antefati reges ecclesiis aut fidelibus suis contulerunt aut adhuc conferre ...voluerint, stabiliter conservetur... Et de id quod per munificentiam praecedentium regum unusquisque usque ad transitum ... Chlothacharii regis (561) possedit, cum securitate possideat. Et quod exinde fidelibus personis ablatum est, de praesenti recipiat.“ Bestätigung der verliehenen Güter in Constit. Chloth. II., c. 12 (Mon. Leg., I, 3); Edict. Chloth. II. von 614, c. 16 (I, 15). Diese Stellen sind häufig erörtert worden, indem man darin theils eine Stütze für die Ansicht zu finden glaubte, dass die Verleihungen der merowingischen Könige nicht zu Eigenthum, sondern nur zu Beneficien mit Vorbehalt des königlichen Eigenthumsrechts erfolgten, theils die entgegengesetzte Ansicht darin bestätigt fand, da „sie sich ihrem Inhalt nach auf nicht erblichen Besitz gar nicht beziehen könnten“ (*Roth*, Feud., S. 52, 55). Indessen dürfte die eine, wie die andere Behauptung zu weit gehen. Mit Recht sagt *Waitz* (II, 254): „Die Ausdrücke sind so allgemein, dass sie an sich auf verschiedene Arten der Verleihung Anwendung zulassen. Die Meinung der Urkunden ist offenbar nur, dass die Verleihungen Bestand haben sollen in der Weise und mit dem Recht, wie sie gemacht sind, geschützt gegen willkürliche Entziehung.“

[2]) *Fredegar*, Chron., c. 60: „Cum omnis justitiae, quam prius delexerat, esset oblitus, cupiditatis instinctu super rebus ecclesiarum et leudibus, sagaci disiderio, vellet omnibus undique spoliis novos implere thesauros.“ *Roth*, Beneficialwesen, S. 320, will dies nur von der Hinwegnahme von edlen Metallen, vielleicht eines Prachtstücks verstehen, das der König in seinem Schatz zu haben wünschte. Doch steht diese Ansicht in offenbarem Widerspruch mit dem Sinne der Stelle. *Roth* beruft sich darauf, dass die Synode von Reims von 633 mit keiner Silbe einer Confiscation erwähne. Indessen hat die Synode

Die alte, jedenfalls schon im 8. Jahrhundert vorhandene Lebensbeschreibung der Gertrudis, der Aebtissin des Klosters Nivelles, die im Jahre 658 starb, erzählt, dass unter deren ersten Nachfolgerin in gewaltthätiger Weise die Könige das Klostergut eingezogen hätten.[1]) So wurde denn auch in den von Bischöfen ertheilten Privilegien der Klöster ausdrücklich bestimmt, dass Niemand, auch nicht der König es wagen solle, das Klostergut anzugreifen und zu eignen Nutzen zu verwenden.[2])

Aber auch in anderer Weise griffen die Könige schon in merowingischer Zeit in das Eigenthumsrecht und die freie Verfügungsgewalt der Kirche über ihre Güter ein. Sie erliessen an die Kirche oder das Kloster das Gebot, einem Precariae verbo regis.

---

nicht 633, sondern, wie seit Entdeckung der Beschlüsse des Concils von Clichy feststeht, 624 oder 625 stattgefunden (*Friedrich*, Drei unedirte Concilien, S. 61). Ferner soll nach *Roth* thesauri nach dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit auschliesslich auf edle Metalle zu deuten sein. Doch lässt sich wenigstens für den Sprachgebrauch des 9. Jahrhunderts das Gegentheil erweisen: Hincmar von Reims, Vit. Remigii, n. 131 (*Boll.*, Acta Sanct., 1. Oct., I, 165): „mansum de thesauro ecclesiae.“ Urkunde Karl des Kahlen von 860 (*Tardif*, Monuments historiques, p. 110, n. 173): „villas ...matriculae vel thesauro (des Klosters S. Denis) ...habendas tradimus.“

[1]) Vit. Gertrudis, c. 6 (*Mabillon*, Act., II, 446. Vgl. *Wattenbach*, Geschichtsquellen, II, 369): „...contigit ex odio paterno, ut reges, reginae et etiam sacerdotes per invidiam diaboli illam de suo loco... vellent per vim trahere, ut res Dei, quibus benedicta puella praeerat, iniquiter possiderent.“ Sie wird später wieder eingesetzt und das Kloster erhält die Güter zurück.

[2]) Concil von Valence von 589 (*Mansi*, IX, 945), Bestätigung aller von König Guntchram, von seiner Frau und seinen Töchtern gemachten Schenkungen an Kirchen und Klöster: „neque episcopi locorum neque potestas regia quocumque tempore successura de eorum voluntate quidquid minorare aut auferre praesumat.“ — Privileg des Bischof Emmo von Sens für das Kloster S. Peter daselbst von 659 (*Pardessus*, II, 113). „nullus sibi exinde clericus ... vel regalis sublimitas suis usibus usurpare aut minorare praesumat.“

ihrer Günstlinge oder einem Grossen des Reichs Kirchengüter zur Nutzung zu verleihen. Das Vorkommen solcher Verleihungen, die später als precariae verbo regis bezeichnet werden, wird allerdings nur durch spärliche Nachrichten erwiesen. Ob die Könige häufig diese Massregel, die doch nur als Gewaltmassregel bezeichnet werden kann, in Anwendung brachten oder nicht, lässt sich nicht mehr erkennen, da bei den dürftigen Quellen, die uns namentlich für die spätere Merowingerzeit zu Gebote stehen, die Seltenheit der Erwähnung nicht massgebend ist für die geringere oder grössere Häufigkeit einer Erscheinung. Aus einer Urkunde Pippins von 754 wissen wir, dass das Kloster S. Denis auf Bitten des Majordomus Ebroin (gestorben 682) ein Gut verliehen hatte, welches dann von dem Kloster auf Gebot des Königs Childebert III. (695—711) und des Majordomus Grimoald weiter verliehen werden musste.[1]) Wie es schon früher vorkam, dass einflussreiche Personen

---

[1]) *Sickel*, Regesten, P. n. 9. *Bouquet*, V, 701. „. . .Johannes ad petitionem inlustris viri Ebroini majoris domus ipsam curtem per precariam tenuit. Similiter Frodoinus et Geruntus per precariam S. Dionysii tenuerunt et ad ipsam delegationem vel confirmationem seu ipsas precarias anterioris regis domni Childeberti et precariam avunculi nostri Grimoaldi majoris domus nobis obtulerunt ad relegendum.“ *Roth*, Feud., S. 77, will die Worte regis Childeberti nur auf die confirmatio beziehen. Die Verleihung per precariam sei ohne Einwirkung des Königs erfolgt, wie schon daraus hervorgehe, dass die precariae nach zweifelloser Gewohnheit in dieser und der folgenden Zeit von dem Inhaber des Guts ausgestellt werden, selbst wenn sie verbo regis erfolgten. Wenn letzteres auch völlig richtig ist, so kann doch der Wortstellung nach regis Childeberti nur von precarias abhängig sein, wie es auch precariam Grimoaldi heisst. Es liegt eine ungenaue Ausdrucksweise vor, die sich aber aus dem Zusammenhang erklärt und zu keinem Missverständniss Veranlassung geben konnte. Siehe *Sickel*, Regesten, S. 216. — Dagegen gehören andere, von *Hahn*, Jahrbücher des fränkischen Reichs, 741—752 (1863), S. 179, angeführte Fälle nicht hierher.

die Kirchen und Klöster zu solchen Verleihungen an ihre Anhänger nöthigten und die Kirche denen, die sich auf diese Weise Kirchengüter zu verschaffen suchten, mit dem Banne drohte, so ist kaum zu zweifeln, dass das angeführte, urkundlich beglaubigte Beispiel nicht allein gestanden haben wird.[1])

Mangelhafter Rechtsschutz.

Gegen diese Beraubungen und Eingriffe in das Eigenthumsrecht der Kirchen und Klöster, deren die Könige sich schuldig machten, war nur ein unzulänglicher Rechtsschutz gewährt. Es ergab sich dies zunächst daraus, dass eine Königsurkunde nicht angefochten werden durfte. Hatte der König durch eine Urkunde das Eigenthum eines der Kirche zustehenden Gutes sich oder einem seiner Anhänger zugesprochen, so lieferte sie unanfechtbaren Beweis. Wer eine Königsurkunde der Lüge zieh, sollte mit dem Tode bestraft werden.[2])

Ferner erliess der König jeden seiner Befehle unter ausdrücklicher oder stillschweigender Androhung der Bannstrafe; Niemand konnte sich der Pflicht des Gehorsams gegen den König dem Rechte nach entziehen.

Gerichtliche Klagen gegen den König.

War dagegen die Entziehung des Kirchenguts nicht durch eine besondere Urkunde ausgesprochen worden, so konnte auch gegen den König eine gerichtliche Klage auf Herausgabe des Guts und Anerkennung des Rechts der Kirche angestellt werden. Der in karolingischer Zeit herrschende Rechtssatz, dass das im Besitz des Königs befindliche Gut nur kraft königlichen Erlasses auf einen andern übertragen werden könne, bestand in merowingischer Zeit noch nicht und scheint erst durch Ludwig den Frommen

---

[1]) IV. Concil von Orléans, c. 25. „Si quis clericus aut laicus sub potentum nomine atque patrocinio res ad jus ecclesiae pertinentes contempto pontifice petere aut possidere praesumserit.“

[2]) Lex Rib., 60, 6. Siehe oben S. 647.

eingeführt worden zu sein.[1]) Auch wegen Nichtachtung der vom König verliehenen Rechte konnte gegen den Fiscus und die ihnen vertretenden Beamten Klage erhoben werden. Trotzdem musste sich häufig genug der Rechtsschutz der Gerichte unwirksam erweisen gegenüber der mit der Banngewalt ausgestatteten königlichen Macht, sei es nun, dass sie von dem Könige selbst oder, wie dies seit der Mitte des 7. Jahrhunderts fast ununterbrochen der Fall war, von dem Majordomus ausgeübt wurde.

IV. Verwaltung des Kirchenvermögens.

Stellung der Geistlichen zu dem Kirchenvermögen.

Die Verwaltung des kirchlichen Vermögens — mochte dasselbe im Eigenthum der bischöflichen Kirche oder eines Klosters oder aber einer Parochialkirche stehen, sofern dieselbe in der früher dargelegten Weise vermögensrechtliche Selbständigkeit gewonnen hatte — wurde geführt von dem Vertreter der kirchlichen Anstalt, dem Bischof, dem Abt, dem Priester. Immer aber gelten Bischof, Abt, Priester nur als Verwalter des der Anstalt zugehörigen Vermögens, nicht als Eigenthümer desselben.[2]) Nicht nur wird ausdrücklich erklärt, dass das Kirchengut dem Bischof als einem getreuen Verwalter anvertraut sei[3]), und wird häufig zwischen dem Privatvermögen des Bischofs und dem Kirchen-

---

[1]) Siehe Anhang II.

[2]) *Ficker* (Eigenthum des Reichs am Reichskirchengut, S. 29, 46) spricht die Ansicht aus, schon frühe habe eine germanische Rechtsanschauung eingegriffen, welche nur der natürlichen Person ein Recht auf die Sache zugestehe. Das Recht des lebenden Bischofs habe man wohl anerkannt, aber nach seinem Tod habe man das Gut der Kirche als herrenlose Sache betrachtet. Indessen führt er als Beweis nur an, dass die Eingriffe in das Kirchengut vielfach bei Erledigung des bischöflichen Sitzes geschahen.

[3]) Concil von Agde, c. 7. „quasi commendata fideli proposito.“

gut unterschieden[1]), sondern der Bischof oder Abt konnte auch mit seiner eignen Kirche Rechtsgeschäfte eingehen. Er konnte mit ihr Tauschverträge abschliessen[2]), er konnte Grundstücke, die seiner bischöflichen Kirche gehörten, zu Niessbrauch, zur Förderung seiner persönlichen Vermögensinteressen erhalten[3]) u. s. w.

Zwecke des Kirchenvermögens.

Die Bedürfnisse, denen das Kirchenvermögen zu dienen hatte und welche demgemäss die Verwaltung bestimmen mussten, waren verschiedenfacher Art und ergaben sich aus der Aufgabe der Kirche. Sie lassen sich nach den schon früher (Bd. I, 240 fg.) angegebnen Gesichtspunkten in vier Gruppen theilen: 1) Unterhalt des Klerus, 2) Unterhalt des Bischofs, 3) Kirchenbauten und Reparaturen an den kirch-

---

[1]) Concil von Agde, c. 6, 33; V. Concil von Paris, c. 7, 8; von Reims, c. 16; u. s. w.

[2]) Bischof Nivardus von Reims schenkt 662 dem Bercharius eine villa, „quam... de villis ecclesiae nostrae concambivimus, unde et ipsa instrumenta ex hoc in archivis ecclesiae retinentur" (*Pardessus*, Dipl., II, 129).

[3]) Die Königin Ingundis schenkt der Kirche von Auxerre ein Gut, das der Bischof Desiderius (603—621), „usufructuario vitae suae tempore... possedit et post obitum suum... dicta basilica recepit." (Gesta Pontificum Autissiodor., c. 20. Bibl. hist. de l'Yonne, I, 338). Die Aebte von Stavelot haben mehrfach Klostergüter usufructuario ordine auf Lebenszeit „...absque praejudicio et per precariam vel consensus ipsius monachis" (*Pertz*, Dipl., p. 97, A. n. 10; p. 102, A. n. 15). Der Bischof von Strassburg behält sich bei Schenkung eines Gutes an seine Kirche lebenslänglichen Niessbrauch vor „et censum annis singulis... sol. 20 in argento dare debeamus" (778. *Grandidier*, Hist, II, 131). Beispiele aus späterer Zeit bieten die Urkunden von 841 (Mon. Nideralt., Mon. Boica, XI, 109) und 913 (Urkundenbuch von S. Gallen, II, 374). In der letztern ist es der decanus, der cum manu advocati nostri dem Abt per precariam Güter des Klosters verleiht. S. ferner die Urkunde von 871 über einen Tausch zwischen dem Abt und dem Kloster Rheinau. (*Herrgott*, Genealogia Dipl. gent. Habsburgicae, II [Viennae 1737], p. 44, n. 72).

lichen Gebäuden und 4) die kirchliche Armenpflege.[1]) Doch fanden die in Italien schon im 5. Jahrhundert von den römischen Bischöfen aufgestellten Grundsätze über eine Vier- oder Dreitheilung der kirchlichen Einkünfte nach den angegebenen Zwecken in dem Frankenreich keinen Eingang. Es war dem Bischof überlassen zu bestimmen, in welcher Weise die einzelnen Bedürfnisse befriedigt werden sollten und welchen Theil der Einkünfte er für die einzelnen Zwecke verwenden wollte.[2])

Veräusserungsverbote.

Die wichtigste Beschränkung, welche die Kirche den Bischöfen u. s. w. bei Verwaltung des Kirchenvermögens auferlegte, war jetzt wie früher das Verbot, Kirchengut zu veräussern. Doch weichen die Beschlüsse der Concilien des 6. Jahrhunderts im einzelnen von einander ab. Nach dem Concil von Agde kann der Bischof ein der Kirche gehöriges Grundstück verkaufen, wenn es die Nothwendigkeit oder der Nutzen der Kirche verlangt. Doch soll er vorher die Sache mit zwei oder drei benachbarten Bischöfen berathen, welche dann die Verkaufsurkunde zu unterzeichnen haben. Sklaven, die sich verdient gemacht haben, kann er freilassen und ihnen bei der Freilassung eine Geldsumme und ein kleines Grundstück schenken. Kleinere Grundstücke, die der Kirche keinen Nutzen bringen oder entfernt liegen,

---

[1]) I. Concil von Orléans, c. 5. Die Erträgnisse der vom König gemachten Schenkungen sollen verwandt werden „in reparationibus ecclesiarum, alimoniis sacerdotum et pauperum vel redemptionibus captivorum.“

[2]) Das I. Concil von Orléans, c. 14, hat nur in Bezug auf die Früchte und Geldspenden, welche von den Gläubigen auf den Altar gelegt wurden, bestimmt, dass die Hälfte derselben unter den Klerus secundum gradus vertheilt werden solle; „praediis de omni commoditate in episcoporum potestate durantibus.“ Doch ist später von dieser Vorschrift nicht mehr die Rede; sie scheint in Vergessenheit gerathen zu sein. Vgl. III. Concil von Orléans, c. 5.

darf er auch ohne vorherige Berathung mit andern Bischöfen veräussern.[1]) Das Concil von Epao verlangt dagegen die Zustimmung des Metropoliten zu Verkäufen des Bischofs (c. 12). Die Priester an Landkirchen und Aebte können ohne Genehmigung des Bischofs keinen Veräusserungsvertrag abschliessen.[2]) Die ohne solche Genehmigung abgeschlossenen Verträge sind für die Kirche nicht verpflichtend, da der Priester nicht den Auftrag hat zu veräussern. Er kann desshalb auch das Eigenthum an den der Kirche zugehörigen Sachen nicht übertragen.[3])

Um dieselbe Zeit wurde auch durch Schreiben der Päpste der Grundsatz, dass in der Regel Kirchengut nicht veräussert werden darf, in Gallien verbreitet und bekräftigt. Auf eine von Cäsarius von Arles gestellte Frage erklärte Papst Symmachus 513, dass Kirchengut nicht veräussert werden dürfe; nur an Kleriker, an Klöster, an bedürftige Fremde dürfe es zu Niessbrauch auf Lebenszeit ausgeliehen werden.[4]) Als trotzdem Cäsarius Güter seiner Kirche an

---

[1]) Concil von Agde, c. 7, 45. Auch Kirchengefässe zu veräussern ist verboten.

[2]) c. 7: „Quidquid parochiarum presbyteri de ecclesiastici juris possessione distraxerint, inane habeatur et vacuum, in venditorem comparantis actione vertenda“, c. 8 „... quidquid sine episcoporum notitia venditum fuerit, ad potestatem episcopi revocetur.“

[3]) Hierauf geht der Schluss von c. 7. Die Kirche kann ihr Eigenthum vindiciren; der Käufer kann sich nur an den Priester, der ihm verkauft hat, halten. Dieser ist ihm zur Entschädigung wegen Entwehrung verpflichtet. Die Klage des Käufers hat sich gegen den Verkäufer zu wenden. Ganz unverständlich ist *Bindings* (Geschichte, I, 233) Erklärung: „Die Sache fiel dem Bischof wieder zu. Denn dieser erhob nun gegen den Verkäufer den Anspruch des Käufers auf Lieferung der Sache.“

[4]) „nisi forsitan aut clericis honorum meritis aut monasteriis religionis intuitu aut certe peregrinis necessitas largiri persuaserit; sic tamen, ut haec ipsa non perpetuo, sed temporaliter, donec vixerint, perfruantur.“ (*Jaffé*, n. 477; *Thiel*, p. 724.) Caesarius hatte geklagt:

das von ihm gestiftete Nonnenkloster verkauft und geschenkt hatte, suchte er die Genehmigung des Papstes Hormisdas dazu nach, um das Kloster vor spätern Anfechtungen zu schützen.[1]) Auch später noch ward das Verbot, Kirchengut zu veräussern, von den Päpsten den fränkischen Bischöfen eingeschärft.[2])

In der Folge ward das Verbot, Grundstücke der Kirche zu veräussern, ganz allgemein ausgesprochen. Die von frühern Bischöfen vorgenommenen Veräusserungen sollen rückgängig gemacht werden. Gegen den Besitzer soll, soweit dies möglich ist, eine gerichtliche Klage angestellt oder durch ein schiedsrichterliches Verfahren die Ansprüche der Kirche mit den Rechten des Käufers ausgeglichen werden. Wer sich weigerte, auf ein solches Verfahren einzugehen oder die Sache freiwillig herauszugeben, dem ward der Kirchenbann angedroht. Denn hatte der Bischof die Veräusserung vorgenommen, so war sie dem Rechte nach giltig und die Kirche konnte dann nicht auf dem Weg gerichtlicher Klage in den Besitz gelangen. Sie musste desshalb zu geistlichen Waffen ihre Zuflucht nehmen.[3]) Der Bischof, der den kirch-

---

„in Gallia ... provincia ab aliquibus personis ecclesiastica praedia diversis titulis alienantur; ita fit, ut pro suo quis arbitrio... egentium necessitatibus deputatas imminuat facultatas.“ (*Thiel*, p. 727).

[1]) „Quod autem venditionem a dilectione tua donationemque in monasterio... ante factam nostra postulas auctoritate roborari, sperans, ut ecclesiasticorum alienatio praediorum non praesumatur in posterum, nostris interdicta decretis.“ An sich seien zwar Veräusserungen nicht zulässig; doch willfahre er der Bitte des Bischofs (514—523. *Jaffé*, n. 565; *Thiel*, p. 988).

[2]) Papst Agapetus von 535 (*Jaffé*, n. 577; *Mansi*, VIII, 855).

[3]) III. Concil von Orléans, c. 12: „Ea etiam quae de rebus ecclesiasticis ab antecessoribus alienata ...vel et intra tricennaria tempora repetitio suppetit, quae acta sunt suffragrante justitia per publicum aut electorum judicium revocentur. etc.“ Concil von Carpentras; IV. Concil von Orléans, c. 9; Concil von Reims, c. 13.

lichen Normen zuwider Kirchengut veräussert hatte, musste aus seinem Vermögen den Werth desselben ersetzen.[1])

Doch wurde das Verbot, Kirchengut zu veräussern, nicht in voller Strenge durchgeführt. Schon erwähnt wurde, dass dem Bischof, der seine Kirche zum Erben einsetzte oder mit Vermächtnissen bedachte, gestattet war, verhältnissmässige Veräusserungen von Kirchengut vorzunehmen.[2]) Mit Zustimmung und Unterschrift des Bischofs konnten Aebte und Priester der Landkirchen Kirchengut veräussern, wenn das Interesse ihres Klosters oder der Kirche dies verlangte.[3])

Kirchengefässe sollten nur im äussersten Nothfall, um die Mittel zum Loskauf von Gefangenen zu erhalten, verkauft werden.[4]) Schenkungen von Kirchengut an andere Kirchen und an Klöster zu deren Ausstattung waren gestattet, trotz des von dem Papste ausgesprochnen Verbotes, wenn sie auch nicht gerade gebilligt wurden.[5])

---

[1]) Concil von Marseille 533. Siehe oben S. 215, Note 3.

[2]) Siehe S. 675.

[3]) III. Concil von Orléans, c. 23; IV. Concil, c. 11; Regula Aureliani, c. 42.

[4]) Concil von Reims, c. 22; von Clichy, c. 24.

[5]) Bischof von Bertramnus von Le Mans missbilligt es, dass sein Vorfahre Domnolus „de agris ecclesiae aliqua locella ad basilicam suam... delegavit"; er überträgt desshalb einer von ihm errichteten Kirche Kirchengut nur zum Niessbrauch; aber trotzdem „magis... cum concilio v. fratrum nostrorum, presbyterorum seu diaconorum vel omnium clericorum ut unum locellum de ecclesiae conditione adjicerem ad ipsam s. basilicam", nicht sowohl pro necessitate, als „quod mater est ecclesia, quae omnes basilicas ad se pertinentes fovet et ditat" (*Pardessus*, I, 199). Bischof Palladius von Auxerre (623—657) schenkt dem von ihm gegründeten Nonnenkloster zahlreiche Kirchengüter „(ex villis... copiose ditabit), quia omnes accclesie Autissiodorenses sue deditioni erant subjecte" (Gesta Pont. Autiss., c. 21. Bibl. hist. de l'Yonne, I, 341). — Aus dem Verbote, Kirchengut zu veräussern, erklärt es sich, wesshalb in den Schenkungsurkunden in der Formel,

Tauschgeschäfte waren ausdrücklich gestattet und konnten vom Bischof allein vorgenommen werden.[1]) Wir finden sie mehrfach urkundlich bezeugt.[2]) Doch bedurften Klöster

---

durch welche das volle Verfügungsrecht der Kirche über das geschenkte Gut ausgedrückt wird, der in den entsprechenden Formeln für Laien vorkommende Ausdruck: (facultas) vendendi sich in der Regel nicht findet. *Ficker* findet dies auffallend und will mit Unrecht darin eine wesentliche Beschränkung des Verfügungsrechts sehen, die darauf hindeute, dass die Kirche nicht als eigenthumsfähig betrachtet wurde (a. a. O., S. 73). Uebrigens kommt der Ausdruck gar nicht so selten vor, wie *Ficker* meint. Siehe z. B. *Bouquet*, VIII, 480, n. 58; 561, n. 158; Cartulaire de S. Bertin, I, c. 18, 24, p. 38, 40; Cartulaire de Brioude, n. 202, 209, 244, 255, 275, 289 (publ. par *Doniol* [Clermont 1863], p. 202, 220, 255, 264, 288, 295); *Pérard* (Recueil de plusieurs pièces cur. servant à l'histoire de Bourgogne, 1664), p. 144; *Beyer*, Urkundenbuch, p. 44, n. 39; *Wilmans* (Kaiserurkunden der Provinz Westphalen, 1867), I, 516; *Dronke*, Cod. Dipl. Fuldensis, p. 32, n. 50; Trad. Wizenb., n. 1, 2, 4, 5, 6, 11, 17, 38, 41, 46, 96, 131, 163, 186, 194, 205, 218, 225; Wirtemberg. Urkundenbuch, I (1849), n. 3; Monum. Mettensia (Mon. Boica, XI), p. 436, n. 11; *Meichelbeck*, I, P. II, n. 10; n. 438 (p. 30, 231); *Wartmann*, I, n. 64, p. 63. So auch in italienischen Urkunden, z. B. Memorie di Lucca, V, P. 2, n. 38, p. 25.

[1]) Concil von Epao, c. 12 „...utili tamen omnibus commutatione permissa."

[2]) Tausch zwischen dem Bischof von Noyon und dem Kloster S. Bertin von 662, vom König bestätigt (*Pertz*, Dipl., p. 36); zwischen dem Bischof von Metz und dem Graf Wolfaudus von 708 (*Pardessus*, II, 278); zwischen der Kirche und dem Bischof von Reims (siehe S. 695, Note 2). In der erstern der angeführten Urkunden ist es auffällig, dass der König Chlothar III. den Tausch nicht nur bestätigt, sondern auch zu demselben seine Erlaubniss gibt. Bischof und Abt haben ihn gebeten, „ut eis licentiam tribuere deberemus... quandoquidem eis complacuerit et locum invenirent." Durch die karolingische Gesetzgebung wurde das Erforderniss der königlichen Bestätigung zu Tauschgeschäften der Kirchen und Klöster eingeführt. Es wird davon im folgenden Band zu sprechen sein. Dass in merowingischer Zeit dies Erforderniss schon bestanden habe, ist nicht bezeugt und auch nicht wahrscheinlich. Die königliche licentia dürfte sich vielmehr darauf beziehen, dass die bischöfliche Kirche und das Kloster auch für die

und Landkirchen zum Abschluss des Tausches der Genehmigung des Bischofs.[1])

Ausserdem musste der Abt zu Veräusserungen aber noch die Zustimmung der Mönche einholen. Da er keine wichtigere Angelegenheit ohne vorherige Berathung mit ihnen vornehmen sollte[2]), so musste dieser Grundsatz vor allem auf jede Veräusserung und Belastung des Klosterguts Anwendung finden. Zu einem solchen, für das Kloster so wichtigen Rechtsgeschäft hatte der Abt aber die Mönche nicht nur vorher zu berathen, sondern die Zustimmung des Convents wurde hierzu erfordert.[3])

Auch wenn Klostergut zu Niessbrauch ausgeliehen oder verpachtet wurde, war die Zustimmung der Mönche nothwendig.[4])

---

eingetauschten Güter Immunität haben sollen, „nec quislibet, ut dictum est, judiciaria potestas ibidem ingredere non praesumat.“ In spätern Bestätigungen der Immunität für S. Bertin wird die obige Urkunde Chlothars III. angeführt (*Pertz*, p. 57).

[1]) Marculf, II, 23 (*Roz.*, n. 304), der Abt schliesst den Tauschvertrag „ex permisso apostolico viro illo.“ Tausch zwischen dem Majordomus Pippin und der Kirche S. Vanne bei Verdun unter Mitwirkung des Bischofs von 702 (*Pertz*, Dipl., p. 92). Dagegen wird in einem Tauschvertrag zweier Klöster von 691 (*Pardessus*, II, 219) der bischöflichen Genehmigung nicht erwähnt. Ebenso nicht in einem Tauschvertrag von 697 (*Pardessus*, Dipl., II, 428). — Der Bischof allein kann gegen den Willen des Klosters dessen Güter nicht vertauschen. Ausdrücklich wird dies hervorgehoben in der Bestätigung des bischöflichen Privilegs für S. Denis durch Chlodovech II. von 653 (*Pertz*, Dipl., p. 19).

[2]) Siehe oben S. 404 fg.

[3]) „Regula Aureliani, c. 42, „abbati non liceat aliquid de facultatibus donare ant vendere. . . Quod si facere tentaverit sine consilio et sine consensu fratrum et nostro permissu, non ei acquiescatis et hoc fieri nulla ratione permittite.“ Siehe die oben angeführten Urkunden über Tauschgeschäfte.

[4]) Siehe die zahlreichen Precarienformeln bei *de Rozière*, n. 319—367, in denen der consensus fratrum überall erwähnt wird. Nur in

In dem weltlichen Recht dieser Periode finden sich nur vereinzelte Vorschriften, welche die kirchlichen Normen über die Veräusserung von Kirchengut ausdrücklich anerkennen. Schon in anderm Zusammenhang ist erwähnt worden, dass die Volksrechte der ripuarischen Franken und der Alamannen dem Satze Aufnahme gewährten, dass ein Kirchensklave nur veräussert werden darf, wenn ein anderer Sklave als Ersatz gegeben wird.[1]) Das alamannische Recht bestimmte aber noch weiter, dass überhaupt liegendes Kirchengut nicht verkauft, sondern nur vertauscht werden darf.[2])

Unterhalt der Geistlichen.

Aus dem in der Hand des Bischofs befindlichen Kirchenvermögen, das sich stetig vermehrte, aber nach den kirchlichen Normen nicht vermindert werden durfte, hatte der Bischof den Geistlichen der Diöcese ihren Unterhalt zu gewähren, sofern nicht die Geistlichen an einer Privatkirche angestellt waren, die mit einem genügenden Grundbesitz ausgestattet sein musste, oder aber Parochialkirchen vorstanden, welche eine vermögensrechtliche Selbständigkeit gewonnen hatten. Die Geistlichen an den übrigen Stadt-

---

einigen wenigen Formeln handelt der Abt allein. Sie betreffen aber nur die Gestattung des Niessbrauchs eines geschenkten oder gekauften Guts durch den frühern Eigenthümer. Bei ihnen liegt also nicht eine neue Belastung des Kirchenguts vor, sondern Erwerb eines Gutes unter einer bestimmten Auflage. Die Regel, dass der Abt zur Belastung des Kirchenguts des consensus fratrum bedarf, wird also dadurch nicht durchbrochen. Siehe *Roz.*, n. 327 (Sirmond., n. 38); 332 (Sirmond., n. 6); 339 (App. Marculf, n. 40); 344 (Sirmond., n. 34), 346—348 (Lindenbrog., n. 20; Strassburg, n. 2, 3); 352, 353 (Strassburg, n. 11, 12).

[1]) Siehe S. 229.

[2]) Lex Alam., tit. 20. — Nach tit. 19 muss über die Veräusserung eine Urkunde aufgenommen werden, welche dem Erwerber der Sache als alleiniges Beweismittel seines Eigenthums gegenüber der Kirche dient „Et si cartam non ostenderit. . . possessio semper ad ecclesiam pertineat.“

und Landkirchen hatten Anspruch auf ausreichende Versorgung, auf stipendia.[1]) Nur zur Strafe kann der Bischof den Klerikern dieses Einkommen aus dem Kirchengut entziehen; der Kleriker hat aber, wie schon oben erwähnt, in diesem Falle das Recht, an die Provinzialsynode Berufung einzulegen.[2])

Verleihung von Kirchengut an Kleriker.

Bei dem ausgedehnten Grundbesitz der Kirchen war es eine den richtigen Verwaltungsgrundsätzen entsprechende Massregel, den Geistlichen, namentlich denjenigen, welche an Landkirchen angestellt waren, Landgüter der Kirche zum Gebrauche anzuweisen. Schon das Concil von Agde erklärt es für statthaft, kleinere Güter oder solche, welche der Kirche keinen grossen Nutzen bringen, den Geistlichen zum Genuss zu verleihen, die sie nach Maassgabe der von dem Bischof gegebnen Vorschriften verwalten sollen.[3]) Die Einrichtung hatte in damaliger Zeit schon weitere Verbreitung gefunden. Die Verleihung erfolgte, wie früher nachgewiesen[4]), nach Precarienrecht. Es sollte bei der Verleihung eine Urkunde darüber ausgestellt werden, und schon auf den Concilien von Orléans von 511 und von Epao von 517 suchte sich die Kirche gegen die Nachtheile zu schützen, die ihr aus der Klagenverjährung bei solchen Precarien erwachsen konnten.

Ob und in welchem Umfange der Bischof seinen Geistlichen Kirchengüter verleihen wollte, war seinem Ermessen anheim gegeben.[5]) Doch suchte man schon frühe die

[1]) Concil von Agde, c. 36. — II. Concil von Tours, c. 24: „presbyteri vel clerus qui stipendiis ex ipso alimento pascuntur."

[2]) Siehe oben S. 294, 494 fg.

[3]) c. 7: „minusculas res aut ecclesiae minus utiles ...clericis salvo jure ecclesiae in usum praestari permittimus..." c. 22, „clerici... rem ecclesiae, sicut permiserint episcopi, teneant."

[4]) Siehe S. 289 fg.

[5]) III. Concil von Orléans, c. 17: „in arbitrio dantis est, ut tribuere, quibus voluerit, debeat." IV. Concil von Orléans, c. 18, „...in

Geistlichen, denen Güter zum Genuss gegeben waren, vor willkürlicher Entziehung zu schützen. Allerdings geschah dies nicht in der Weise, dass an die Stelle des Precarium ein anderes Rechtsinstitut getreten wäre, welches den Geistlichen einen rechtlichen Anspruch auf Beibehaltung des Gutes gewährt hätte. Die Concilien begnügten sich vielmehr, den Bischöfen kirchliche Vorschriften zu ertheilen, die sie rechtlich nicht banden. Nach dem III. Concil von Orléans, c. 17, soll der Bischof die Verleihungen seines Vorgängers nicht einziehen, wenn der Geistliche sich nicht eines kirchlichen Vergehens, wie Ungehorsam u. s. w. schuldig gemacht hat. Wohl aber kann er ihm statt des bisher innegehabten Gutes ein anderes übertragen, wenn letzteres dem Geistlichen nur dasselbe Einkommen gewährte.[1])

Dagegen kann der Bischof das Gut, das sein Vorgänger einem Kleriker einer fremden Diöcese verliehen hat, ohne weiteres einziehen. Auch ist er nicht verpflichtet, Verleihungen, die der Vorgänger in seinem Testament angeordnet hat, auszuführen. Denn das Testament ist ein Privatakt; in ihm kommt nicht der Wille der Kirche zum Ausdruck.[2])

Der Kleriker hat das Gut nicht blos zu seinem Genuss, er ist auch verpflichtet, dasselbe mit Sorgfalt zu verwalten. Wenn er es schlecht bewirthschaftet, kann es ihm nicht nur entzogen werden, sondern er setzt sich auch kirchlicher Strafe aus.[3])

---

pontificis potestate consistat, qualiter pro conservando jure ecclesiastico rem possessam inter clericos debeat commutare."

[1]) „si pro opportunitate episcopo placuerit, quod voluerit commutare sine accipientis dispendio, in locis aliis commutetur."

[2]) IV. Concil von Orléans, c. 35, 36. Vgl. auch die Bestimmung des II. Concils von Lyon, c. 5.

[3]) V. Concil von Arles, c. 6, „ut clericis non liceat facultates quas

Der reiche Grundbesitz musste aber die Kirche auch dahin führen, ihre Grundstücke an Weltliche zu verleihen. Das Concil von Agde, c. 7, gestattete Bestellung eines Niessbrauchs, wenn dies im Interesse der Kirche nothwendig oder nützlich sei. Doch verlangte es, dass der Bischof zu diesem Rechtsgeschäft, wie zur Veräusserung, die Zustimmung von zwei oder drei benachbarten Bischöfen einhole. Später ward diese Vorschrift nicht mehr wiederholt; sie scheint in Vergessenheit gerathen zu sein.

Verleihung von Kirchengut an Laien.

Die Gründe, welche die Kirche zur Verleihung ihrer Grundstücke an Laien veranlassten, waren mannigfacher Art und darnach auch die Rechtsnormen, welche dabei zur Anwendung gelangten, sehr verschieden. Es konnte für die Kirche mehr das rein kirchliche oder mehr das wirthschaftliche Interesse massgebend sein.

In den erstern Fällen, in welchen die Kirche durch die Ueberlassung des Grundstücks nicht sowohl einen wirthschaftlichen Vortheil erzielen, als eine ihrer Aufgaben erfüllen wollte, erfolgte die Verleihung nach denselben Grundsätzen, wie die Verleihungen an Geistliche, d. h. nach Precarienrecht. Dahin gehört es, wenn die Kirche Flüchtlingen, wie sie im Anfang des 6. Jahrhunderts in Folge der Kriege zwischen Römern, Westgothen, Franken, Burgundern so häufig sich fanden, ein Gut zur Bewirthschaftung überliess, oder wenn sie das Gut einem Kloster zur zeitweisen Benutzung übergab, um letzteres zu unterstützen.[1])

---

ab episcopo in usu accipiunt deteriorare: quod si fecerint, si junior fuerit, disciplina corrigatur; si vero senior, ut necator pauperum habeatur."

[1]) Concil von Agde, c. 7. Wie den Klerikern, können auch den peregrini kleinere Grundstücke der Kirche zum Genuss überlassen werden. — Papst Symmachus von 513, siehe oben S. 697, Note 1. — Auch die römische Synode von 502 (siehe Bd. I, 239. *Thiel*, p. 690), c. 4, gestattet die Bestellung eines Niessbrauchs zu Gunsten der

Eine andere Veranlassung boten die Schenkungen mit vorbehaltnem Niessbrauch des Gebers. Hier musste die Kirche auf die vom Geber gemachte Bedingung eingehen, um das Eigenthum und nach dem Tode des Gebers auch den Genuss des geschenkten Gutes zu erhalten.[1])

captivi atque peregrini. Dass in Gallien die Verleihung zu precarium erfolgte, ergibt sich daraus, dass sie der an Kleriker ganz gleich gestellt wird. Auch hier musste der Beliehne eine Urkunde, precatoria, ausstellen. Eine solche ist uns erhalten in der precatoria des Italieners Venantius Fortunatus für das von Gregor von Tours ihm verliehne Gut, in der ausdrücklich das Recht des Bischofs, das Gut jeder Zeit zurückzunehmen, anerkannt ist. „Quando reposcetur, vestris redit usibus aurum, | Et domino proprio restituemus agrum“ (VIII, 26. *Migne*, 88, 292). Siehe *Roth*, Feud., S. 146. Dem von den Westgothen vertriebnen Bischof von Rhodez, Quintianus, werden von dem Bischof von Clermont Häuser, Aecker und Weinberge verliehen (*Gregor Tur.*, Vit. Patrum, II, c. 1, „largitis ei tam domibus quam agris et vineis“).

[1]) Siehe oben S. 656 fg. *Roth*, Feud., S. 147 fg., und *Waitz*, II, 226 fg., gehen von der Ansicht aus, nach dem römischen Recht sei jede dingliche Belastung kirchlicher Immobilien verboten gewesen. Durch das Gesetz Kaiser Leos von 470 (c. 14, § 5., Cod. Just, 1, 2), sei nur für den Fall eine Ausnahme gemacht worden, dass Jemand, der den Nutzgenuss an einem kirchlichen Grundstück zu haben wünschte, sich bereit erklärte, nach Ablauf der bedungnen Zeit ein ebenso grosses Gut zu schenken, so dass der Kirche für den Genuss, den sie entbehrte, später der doppelte Besitz gegeben ward. Dies sei ursprünglich die Bedingung gewesen, unter der die Einräumung eines ususfructus allein zulässig gewesen sei. Die in der Constitution zufällig gebrauchten Ausdrücke praestare, petitio, beneficium hätten die Grundlage der technischen Ausdrücke des Mittelalters gebildet. Auf eine spätere deutschrechtliche Uebung sei es zurückzuführen, wenn bei der Schenkung der Niessbrauch vorbehalten werde (*Roth*, S. 152). Noch weitreichender sei die Abweichung von dem römischem Recht, die in der Einräumung eines ususfructus ohne Gegenleistung bestehe. Die strengen Grundsätze des ältern Rechts seien dadurch durchbrochen worden (S. 160, 163). Indessen dürfte diese ganze Darstellung irrig sein. Vor Justinian existirte kein allgemeines Gesetz, das Veräusserung oder dingliche Belastung von Grundstücken der Kirche verbot. Die Constitution Leos bezieht sich nur auf die Kirche von Constantinopel und wurde von Anastasius nur auf die Kirchen des Patriarchats von Constantinopel

In allen diesen Fällen ward für den Genuss des Gutes eine Abgabe an die Kirche nicht entrichtet, wie denn auch weder mit dem Precarium noch mit dem Ususfructus nach römischem Recht die Verpflichtung des Beliehnen zu einer Leistung an den Eigenthümer verbunden ist. Auch die Geistlichen hatten für die ihnen überlassnen Grundstücke der bischöflichen Kirche keine Leistung irgend welcher Art zu machen, da die Kirche ihnen gegenüber nur eine ihr obliegende Pflicht erfüllte.[1])

---

ausgedehnt (siehe Bd. I, 238). Erst Justinian verallgemeinerte 535 in Nov. 7 diese Vorschriften. Dass diese Constitutionen in Gallien und im Frankenreich vor dem 9. Jahrhundert bekannt gewesen seien, ist nicht erwiesen und nicht wahrscheinlich. In keiner Sammlung kirchenrechtlichen Stoffes sind sie enthalten (siehe *Maassen*, Geschichte, S. 332 fg.). Die oben angeführten Ausdrücke praestare u. s. w. sind so allgemeiner Natur und finden sich in den römischrechtlichen Quellen so häufig, dass es keiner besondern Grundlage für sie bedarf. Sie boten sich bei Verleihung von kirchlichen Grundstücken zunächst dar. Da nun ferner die Verleihungen von Kirchengut an Geistliche und Laien schon im Anfang des 6. Jahrhunderts nachweisbar sind, also zu einer Zeit, wo selbst das oströmische Recht nur particularrechtliche Vorschriften für Constantinopel kannte, so kann von einer Durchbrechung der strengen Grundsätze des ältern Rechts keine Rede sein. Auch die römischen Synodalbeschlüsse von 502 zeigen keinen Einfluss der Constitutionen von Leo und Anastasius. Dazu kommt, dass uns keine einzige Urkunde aus merowingischer Zeit überliefert ist, in welcher nach den Vorschriften der Constitution Leos ein Niessbrauch an einem kirchlichen Grundstück bestellt worden wäre. Es konnte allerdings vorkommen, dass Jemand ein Gut der Kirche schenkte und dasselbe nebst einem andern Gut der Kirche zu Niessbrauch auf Lebenszeit zurückerhielt. Marculf, II, 39, 40 (*Roz.*, n. 328), bietet eine Formel aus merowingischer Zeit dafür. Die Formel lehnt sich in Fassung und Ausdruck aber nicht an die Constitution an und es darf aus ihr gegenüber der grossen Zahl anderer Urkunden und Formeln nicht geschlossen werden, dass sie allein die dem Rechte gemässe Bedingungen einer Niessbrauchbestellung an einem Kirchengut zum Ausdruck bringe.

[1]) Aus der Zeit vor der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts ist keine Stelle bekannt, in welcher von einer solchen Abgabe der Geist-

Den erwähnten Fällen analog ist es, wenn die Kirche einem Laien oder Geistlichen einen Niessbrauch an einem Kirchengut bestellt, um eine von dem Geber desselben gemachte Auflage zu erfüllen[1]), oder, wie es auch vorkam, um die Verdienste, die sich ein Verwandter um die Kirche erworben hatte, zu belohnen.[2]) In diesen Fällen wurde das Gut nicht zu Precarienrecht verliehen, so dass es die Kirche jeder Zeit hätte wieder einziehen können, sondern zu lebenslänglichem Niessbrauch. Der Empfänger hatte ein auch gegen den Eigenthümer geschütztes Recht an der Sache.

Verleihung des Kirchenguts gegen Zins.

Um das Eigenthumsrecht zu sichern, verpflichtete sich in solchen Fällen häufig der Nutzniesser zur Bezahlung eines jährlichen Zinses, der jedoch so unbedeutend war, dass er nur als Anerkennung des Eigenthumsrechts des Verleihers dienen konnte.[3]) Im 8. Jahrhundert, als die kirchliche Ordnung mehr und mehr sich auflöste und die Ver-

---

lichen die Rede wäre. Die Acta episcoporum Cenomannensium (*Mabillon*, Vetera Analecta [1723], p. 240 fg.), die um die Mitte des 9. Jahrhunderts gefälscht worden sind, wissen dagegen viel von den aus den frühesten Jahrhunderten stammenden Abgaben der Landkirchen an die bischöfliche Kirche zu erzählen. Ihre Unglaubwürdigkeit ist allgemein anerkannt (*Roth*, Beneficialwesen, S. 406 fg. *Sickel*, Regesten, S. 287 fg.).

[1]) Siehe oben S. 659 fg. Hierher dürfen auch die Fälle gerechnet werden, in denen einem nahen Verwandten des Schenkers der Niessbrauch an dem geschenkten Gut eingeräumt wird, auch wenn nicht erwähnt wird, der Schenker habe diese Auflage gemacht. Die Gattin Childeberts I. (gest. 534) schenkt der Kirche von Reims ein Gut, das der Bischof Mapinius ihrer Tochter usufructuario per precariam salvo ecclesiae jure auf Lebenszeit überliess. *Flodoard.*, Hist. eccl. Rem., II, c. 1 (I, 221). So erhielt der Diakon Grimo 636 die Schenkung seiner Schwester (*Beyer*, Urkundenbuch, p. 7). S. *Roth*, Feud., S. 163.

[2]) Schreiben des Bischofs Palladius an Desiderius von Cahors (637—660), „Similiter ubi Chromatia in re ecclesiae Bagidione commanet, qualiter frater suus Deotherius presbyter actorem ecclesiae Santonicae egit, et nunc ipsa Chromatia ibidem per beneficium precaturae manere videtur“ (*Bouquet*, IV, 47).

[3]) Zahlreiche Belegstellen hierfür gibt *Waitz*, II, 229, Note 2.

waltung der Bisthümer meist ausschliesslich nach den weltlichen Interessen des Bischofs geführt wurde, riss der Missbrauch ein, dass die Bischöfe Kirchengut an hochstehende Männer oder an ihre Günstlinge und Anhänger zu Niessbrauch verliehen gegen einen nur nominellen Zins oder einen Zins, der in keinem Verhältniss zu dem Ertrage des verliehnen Gutes stand.[1])

Immerhin konnten aber solche Verleihungen, welche dem Beliehnen nur Vortheile gewährten, nur die Ausnahme bilden. Auch bei einer ordnungsmässigen Verwaltung des Kirchenguts musste aller Orts mit dem wachsenden Grundbesitz die Zweckmässigkeit sich geltend machen, Grundstücke gegen einen entsprechenden Zins auszuleihen. Die eigne Bewirthschaftung durch Verwalter, welche die Aufsicht über die arbeitenden Knechte zu führen hatten, kam selten vor. Nicht überall war die Kirche in der Lage, Knechten und Colonen das Land gegen bestimmten Zins und Dienst zur Bebauung und Ausnutzung zu überlassen. Es ergab sich dann die Verpachtung des Gutes an Freie von selbst. In das alamannische Volksrecht hat der Satz Aufnahme ge-

---

[1]) *Roth*, Feud., S. 165 fg. Verleihung von Güter gegen einen Zins von 5 Pfund oder von 10 Pfund Wachs durch den Abt von Murbach, 735, 736 (*Pardessus*, II, 368, 369). Die Gesta abbatum Fontanellensium, c. 10 (Mon. Script., II, 282), erzählen von dem Abte Teutsindus (734—738), „...pene tertiam facultatum partem abstulit suisque propinquis et regiis hominibus ad possidendum contradidit.“ Als Beispiel führt der Verfasser eine, 734 dem Grafen Rothardus ertheilte Verleihung von 29 villae an, für welche dieser einen jährlichen Zins von nur 60 sol. zu zahlen sich verpflichtete. Hieran schliessen sich lebhafte Klagen gegen die Aebte, welche Kirchengut in dieser Weise verschleudern. „Tales quippe rectores nequiores sunt paganis.“ Wenn *Hahn*, Jahrbücher, S. 179, meint, der Chronist könne hier nur von Verleihungen verbo regis sprechen, da derartige Verleihungen sonst kein Zeichen von Verschleuderung gewesen seien, so übersieht er, dass der Zins in keinem Verhältniss zu der Grösse und Zahl der verliehenen Güter steht.

funden, dass auch geschenktes Land dem Schenker nur gegen Zins auf Lebenszeit zu überlassen sei, wenn er dasselbe behalten wolle, um daraus seinen Lebensunterhalt zu ziehen.[1]) Doch auch ohne solche Veranlassung kamen Verleihungen an Freie gegen Pachtzins vor. Selbst hochgestellte Personen nahmen keinen Anstand, mit einer Kirche oder einem Kloster ein solches Rechtsgeschäft einzugehen. Es darf nicht angenommen werden, dass durch solche Benutzung fremden Landes gegen Zins eine Minderung der Freiheit eingetreten oder eine persönliche Abhängigkeit von dem Eigenthümer begründet worden wäre. In merowingischer Zeit deutet nichts darauf hin.[2])

Precaria. Auf alle diese verschiednen Arten der Verleihung von Kirchengut ward seit dem 7. Jahrhundert der Ausdruck precaria, wohl auch precarium angewandt, obgleich sie von dem römischen Rechtsinstitut in den wichtigsten Punkten abwichen. Zwar kam es auch später noch vor, dass die Kirche bei der Verleihung sich das Recht vorbehielt, jeder Zeit das Gut zurückzunehmen[3]); indess war es die Regel,

---

[1]) Lex Alam., II, c. 1, „Si quis liber qui res suas ad ecclesiam dederit, ...et post haec ad pastorem ecclesiae ad beneficium susceperit ad victualem necessitatem conquirendam diebus vitae suae, et quod spondit, persolvat ad ecclesiam censum de illa terra." Ein Beispiel der Art bietet die Urkunde des Klosters S. Florent sur Loire im Bisthum Poitiers von 715. Der Zins beträgt ein Pfund Silber cum suo tarso (?), *Pardessus*, II, 450. — Eine Formel hierfür bietet Lindenbrog., n. 25 (*Roz.*, n. 341): „censistis me annis singulis pro ipsis rebus; argentum vel quidlibet solvere faciam."

[2]) Aeltere Formeln für Landverleihung durch die Kirche gegen Zins sind Sirmond., n. 7 (*Roz.*, n. 319), Lindenbrog., n. 26 (*Roz.*, n. 320). — Ein Graf Adalcardus übernimmt 719 Güter des Klosters Weissenburg gegen einen Zins von 2 Pfund Silber und zwei Fuhren (angariae).

[3]) Siehe *Roth*, Feud., S. 146 fg., 168; *Waitz*, II, 226. Das früheste Vorkommen des Wortes bei Verleihungen an Weltliche würde Flodoard, II, c. 1, erweisen, wenn angenommen werden darf, dass er den Ausdruck der Urkunde selbst entnommen habe. Urkundlich er-

dass das Gut auf bestimmte Zeit verliehen wurde, während welcher dem Beliehnen ein Recht auf die Benutzung des Gutes zustand. Doch dürfte es keinem Zweifel unterliegen, dass der Ausdruck daher seinen Ursprung genommen hat, dass die Geistlichen und anfänglich auch Laien Kirchengut zu precarium empfangen haben. Da die Verleihung des Kirchenguts an Laien als ein Akt der Gnade angesehen wurde, welchen die Kirche erwies, da sie jedenfalls diese Anschauung möglichst zu verbreiten suchte, so fand in den Urkunden, die von Geistlichen geschrieben wurden, der Ausdruck beneficium allgemeinere Anwendung. Auf Bitten, aus Wohlthat ward das Gut zur Nutzniessung gegeben.[1])

Indessen hatten die Verleihungen von Kirchengut vielfach den Charakter des römischrechtlichen ususfructus verloren, wenn auch der Ausdruck, gleich dem des precarium, noch fortgeführt, ja vielfach beide mit einander verbunden wurden. Nach römischem Recht hatte der Usufruktuar die Verpflichtung, dem Eigenthümer durch Bürgenstellung wegen Erfüllung der ihm obliegenden Verbindlichkeiten, insbesondere der Rückgabe nach beendigtem Niessbrauch Sicherheit zu leisten. Obgleich die Kirche schon frühe den Bischöfen und Aebten zur Pflicht machte, dafür Sorge zu tragen, dass die ausgeliehnen Grundstücke der Kirche nicht entfremdet werden[2]), obgleich der Usufruktuar nach römischem Recht zur Bürgenstellung ver-

---

scheint er in der Form precatus zuerst in dem Testament des Bretramnus von Le Mans (Dipl., II, 210). Von allen Verleihungen der Kirche an Geistliche wie an Laien sagt das Concil von Reims, c. 1: „res, quae per precatorium impetrantur ab ecclesia.“

[1]) *Waitz*, II, 229 fg. Dort auch Belegstellen für beneficium in der Bedeutung: verliehnes Land, und für inbeneficiare. Dass in der merowingischen Zeit zwischen precaria und beneficium kein Unterschied gemacht wurde, erkennt auch *Roth*, Feud., S. 149, an.

[2]) IV. Concil von Orléans, c. 34: „Quisquis agellum ecclesiae in diem vitae suae pro quacumque misericordia a sacerdote, cui potestas

pflichtet war, wenn sie nicht ausdrücklich ihm erlassen wurde[1]), so ist doch in keiner Urkunde oder Formel die geringste Andeutung über eine solche Cautionspflicht enthalten. Wichtiger noch ist es, dass nach römischem Recht sich zwar auch mit dem Niessbrauch obligatorische Verhältnisse zwischen dem Eigenthümer und dem Usufruktuar verbinden können, aber doch nur insofern, als überhaupt verschiedenartige Rechtsverhältnisse zwischen denselben Subjekten zusammentreffen können, so dass das obligatorische und das dingliche Verhältniss ihren verschiednen Charakter behalten und dass nach ihrer verschiednen Natur auch Begründung, Uebergang auf andere Subjecte und Aufhebung verschieden sind.[2]) Einen andern Charakter trägt offenbar die Verpflichtung zur Zinszahlung als Gegenleistung für die Verleihung des Kirchenguts an sich. Sie beruht nicht auf einer von der Bestellung des Ususfructus innerlich getrennten Obligation zwischen Eigenthümer und Nutzniesser, sie bildet vielmehr einen Bestandtheil desselben Rechtsgeschäfts, dessen anderer Bestandtheil in der Verleihung des Gutes besteht. Es wird dies erwiesen durch den Rechtssatz, dass Versäumniss der Zinszahlung Verlust des Rechts auf Benutzung des Gutes zur Folge hat.[3]) Zwar konnte durch eine besondere Willenserklärung das Gegentheil bestimmt sein, aber gerade aus der Nothwendigkeit, diese Folge der Ver-

---

est, acceperit possidendum, quaecumque ibi profecerit, alienandi nullam habeat potestatum nec sibi parentes sui ex ea re aliquid existiment vindicandum." — Concil von Reims, c. 1.

[1]) L. 46 D. de pact., 2, 14.

[2]) Vgl. *Böcking*, Pandekten, II, 206. — *Windscheid*, I, § 204.

[3]) *Waitz*, II, 233; *Roth*, Feud., S. 173. — Marculf, II, 41 (*Roz.*, n. 325), „ut lex prestit tardis aut negligentibus et de ipsa terra nos pontificium habeatis ejiciendi." Lindenbrog., n. 25, 26 (*Roz.*, n. 341, 320). — Precarien von 730, 735 und 736 (*Pardessus*, II, 360, 368, 369). — Concil von Meaux von 845, c. 62: „juxta legale et antiquum dictum: qui negligit censum, perdit agrum." (*Mansi*, XIV, 833).

säumniss auszuschliessen, ergibt sich, dass dem Rechte nach der Eigenthümer das Gut einziehen konnte, wenn der Precarist seiner Pflicht zur Zinszahlung nicht nachkam.[1]) Andere Vertragsverletzungen gaben dagegen dem Eigenthümer kein Recht der Einziehung, wenn dies in dem Vertrage nicht ausdrücklich bestimmt war.[2]) In der Regel ward die Nichterfüllung der andern, dem Precaristen obliegenden Pflichten nur mit Geldstrafe bedroht.[3]) Weiterhin zeichnete sich dies Rechtsinstitut dadurch aus, dass jede fünf Jahre eine Erneuerung des Vertrags stattfinden musste[4]), doch konnte auch diese fünfjährige Erneuerung vertragsmässig ausgeschlossen und das Gut auf eine grössere Reihe von Jahren oder auf Lebenszeit verliehen werden.[5]) War eine solche Bestimmung nicht getroffen, so lag die Nothwendigkeit einer Vertragserneuerung nach Ablauf von fünf Jahren vor.[6]) Diese

---

[1]) In merowingischer Zeit scheint die entgegengesetzte Vertragsbestimmung nur selten vorgekommen zu sein. Sie begegnet nur in Sirmond., n. 38 (*Roz.*, 327). „Et si de ipso censo negligens apperueris, fidem exinde facias et ipsas res perdere non debeas."

[2]) *Roth*, Feud., S. 172. Eine solche vertragsmässige Bestimmung findet sich in Lindenbrog., n. 25, 26 (*Roz.*, n. 341, 320).

[3]) *Roth*, S. 173. Sirmond., n. 7 (*Roz.*, n. 319); Marculf, II, 39, 40 (n. 328) u. s. w.

[4]) *Roth*, S. 170 fg.; *Waitz*, II, 232. Concil von Beauvais von 845, c. 6: „precariae secundum antiquam consuetudinem et auctoritatem de quinquennio in quinquennium renoventur" (Concil von Meaux, c. 22. *Mansi*, XIV, 823).

[5]) Marculf, II, 5 (*Roz.*, n. 245), 39 (n. 328); Sirmond., 6 (n. 332), 7 (n. 327); Lindenbrog., 26 (n. 320). *Pardessus*, II, 360, 368, 369.

[6]) *Waitz* sagt im Text, S. 232: „Für Precarien gilt wohl die Vorschrift fünfjähriger Erneuerung"; in der Note 6 dagegen nicht ganz in Uebereinstimmung hiermit: „dass wenn nichts gesagt, wirklich eine Erneuerung alle fünf Jahre eingetreten, scheint mir sehr zweifelhaft"; er erklärt die angeführte Concilsstelle daraus, dass die Kirche damals ihr Besitzthum gegen Eingriffe der Weltlichen zu schützen gestrebt habe. Indessen lassen doch Stellen wie *Pardessus*, Dipl., II, 360: „et ut haec epistola precaturia tam se de quiquennio in quiquennio

Eigenthümlichkeiten des Precarienvertrags, die denselben sowohl von der Bestellung eines römisch-rechtlichen Niessbrauchs als von dem gewöhnlichen Mieth- und Pachtvertrag unterscheiden, lassen den historischen Zusammenhang, in dem derselbe sich entwickelt hat, erkennen.[1])

Entstehung des Precarienvertrags.

Es ist bekannt, dass die Gemeindeländereien des römischen Staates in der Regel nur auf fünf Jahre verpachtet wurden, nach deren Ablauf eine Erneuerung des Pachtvertrags erfolgen musste. Der Censor, der die Verträge abzuschliessen hatte, konnte nur für die Dauer seines Amtes, für ein lustrum, das Gemeindeland vergeben. Auch in der Kaiserzeit, nachdem längst die Censur verschwunden war, erhielt sich diese Bestimmung der fünfjährigen Pachtcontracte.[2]) Zwar kam ausnahmsweise auch Verpachtung von Gemeindeland auf hundert Jahre und mehr zur Anwendung. Aber Verpachtung auf je fünf Jahre war der regelmässige Fall.[3]) Und diese Bestimmung fand auch auf die Ländereien

---

renovata fuerit, ista non sit necesse, cui nobis placeat adfirmare, sed per semetipso omni tempore obteneat firmitatem" — keinen Zweifel darüber, dass es eines besondern Uebereinkommens bedurfte, um die fünfjährige Erneuerung auszuschliessen.

[1]) Die Notiz bei *Baluze* (Capit., II, 1264), welche die Nothwendigkeit der fünfjährigen Erneuerung auf einen Beschluss des Concils von Nicäa zurückführt (*Roth*, Feud., S. 170), hat, wie *Waitz*, II, 232, mit Recht bemerkt, einen sagenhaften Charakter. *Waitz* selbst erklärt den Ursprung der Vorschrift für unbekannt.

[2]) *Mommsen*, Römisches Staatsrecht, II, 320: „Die kaiserlichen Verpachtungen der publica und die municipalen der agri vectigales, sowie die Municipalcensionen der Kaiserzeit sind ohne Zweifel stetig von fünf zu fünf Jahren eingetreten."

[3]) *Callistratus* in L. 3, § 6, D. 49, 14. „cum quinquennium, in quod quis populi Romani publico conducto se obligavit, excessit, sequentis temporis nomine non tenetur." — Vererbpachtung kommt nur bei den Municipien vor, die sowohl ihr eignes Gemeindeland, wie das ihnen zur Nutzung überwiesne römische ganz gewöhnlich in dieser Form verwerthet haben, nicht aber bei den in römischer Verwaltung stehenden Staatsländereien. *Mommsen*, II, 433.

der Tempel- und Priestercollegien Anwendung. Auch sie wurden auf fünf Jahre, zuweilen allerdings auch auf ein Jahr verpachtet.[1]) Auch die zweite Eigenthümlichkeit der Precarienverträge findet sich hier vor. Wurde der Zins nicht bezahlt, so konnte sofort Einziehung des Gutes erfolgen.[2]) Noch nach einer andern Richtung hin lässt sich die Verwandtschaft des Precarienvertrags mit dem Pachtvertrag über agri vectigales erkennen. Dem Pächter öffentlicher Grundstücke stand nach römischem Recht nicht nur ein Schutz gegen jede widerrechtliche Störung durch ein Interdikt zu, sondern, sofern er mit der Bezahlung des Pachtzinses nicht in Säumniss war, hatte er auch eine utilis in rem actio gegen den Verpächter selbst. Das Recht des Pächters ward als ein jus in re anerkannt, und zwar als ein vererbliches. Dem Pächter ward der juristische Besitz der Sache selbst zugestanden. Er wurde Eigenthümer der Früchte im Augenblick der Separation, nicht erst durch die Besitzergreifung, so dass also der Eigenthümer des Grundstückes durch einen entgegenstehenden Willen die Entstehung des Eigenthumsrechts des Pächters an den Früchten nicht hindern konnte.[3])

Geben nun auch in Bezug auf den Fruchterwerb des Precaristen die Quellen keine ausdrückliche Erklärung, so

---

[1]) *Hyginus* (Römische Feldmesser, I, 117): „Virginum quoque Vestalium et sacerdotium quidam agri vectigales redditi sunt locatim. Solent vero et hi agri accipere per singula lustra mancipem, sed et annua conductione solent locari.“

[2]) *Scaevola* in L. 31, D. 20, 1: „Lex vectigali fundo dicta erat, ut, si post certum temporis vectigal solutum non esset, is fundus postea ad dominum redeat.“ Vgl. *Gaius*, III, 145; *Paulus* in c. 1, D. 6, 3. — *Vuy*, De originibus et natura juris emphyteutici Rom. (1838), p. 76.

[3]) L. 1, § 1; L. 3, D. 6, 3; L. 25, § 1, D. 22, 1. — *Vuy*, p. 68 sqq. *Puchta*, Institutionen, I, § 245.

leidet es doch keinen Zweifel, dass der Precarist auch dem Eigenthümer gegenüber einen geschützten Besitztitel hatte und diesem ein Recht der Einziehung mit Ausnahme des Falles der Zinsversäumniss nicht zustand.[1]) Dem Precaristen wurde die Gewere, vestitura, an dem Gute zugesprochen[2]), wie dem Pächter des ager vectigalis die römische possessio.

Zeigt demnach der Precarienvertrag in allen seinen Eigenthümlichkeiten, die ihn sowohl von dem römischen Niessbrauch wie von dem gewöhnlichen Pachtvertrag unterscheiden, sich völlig gleichartig mit dem römischen Pachtvertrag über Gemeinde- und Tempelgut, so könnte es auffallen, dass der technische Ausdruck des römischen Rechts für das verpachtete Land, ager vectigalis, in den fränkischen Quellen sich nicht vorfindet. Indessen ist zu beachten, dass im eigentlichen Sinn unter ager vectigalis nur das in Erbpacht gegebne Gemeindeland verstanden ward[3]), und dass dieser Ausdruck seit Diocletian überhaupt aus den Gesetzen verschwindet.[4])

Vererbpachtung kirchlicher Grundstücke.

Wie aus den früher angeführten Quellenzeugnissen hervorgeht, kam der Precarienvertrag in allen Theilen des fränkischen Reichs bei der Verleihung von Kirchengütern an Laien zur Anwendung. Doch war seine Herrschaft keineswegs eine ausschliessliche. Neben der Zeitpacht mit fünfjähriger Erneuerung findet sich auch in einzelnen Theilen

---

[1]) Es ist dies hinreichend erwiesen von *Roth*, Feud., S. 184 fg., 197, dem *Waitz*, S. 233, beistimmt. Siehe insbesondere die Urkunde Ludwigs des Frommen von 815 (*Sickel*, Regesten, L., n. 54. *Bouquet*, VI, 477. Vgl. *Sickel*, S. 305 fg.): „res ... per dictam conventionem diebus vitae suae secure possideat et nullus exinde pontificum in quibuslibet rebus vel corporibus aliquid minuendi jus habeat.“

[2]) Siehe *Heusler*, Gewere, S. 54, und die dort angeführten Belegstellen.

[3]) *Mommsen*, II, 433.

[4]) *Arndts*, Gesammelte civilistische Schriften (1873), I, 212.

des fränkischen Reichs eine Vererbpachtung kirchlicher Grundstücke, die der Verpachtung der agri vectigales der Municipien auf immer mit unbegrenzter Vererblichkeit und Veräusserlichkeit entspricht. Auch bei dem Precarienvertrag konnte durch besondere Vereinbarung die Verpachtung auf Lebenszeit des Precaristen, ja sogar bis zum Tode seiner Erben ausgedehnt werden, immer aber war dies nur eine auf Parteiwillkür ruhende Abweichung von der allgemeinen Norm.

Hiervon verschieden ist die Erbpacht kirchlicher Grundstücke, welche in den westlichen Gegenden des Frankenreichs, besonders in den Gauen von Angers und Tours, im 6. und 7. Jahrhundert weit verbreitet gewesen sein muss. Das Grundstück wurde dem Pächter überlassen zu voller, freier Verfügung, so dass er es vererben und in jeder beliebigen Weise veräussern konnte. Dass die Zustimmung des Eigenthümers nothwendig zur Veräusserung gewesen sei, wie dies bei dem im oströmischen Reiche verbreiteten Institut der Emphyteuse der Fall war, wird nirgends erwähnt. Zwar sind uns keine Urkunden erhalten, aus denen wir die Einzelheiten und individuellen Verschiedenheiten des Rechtsverhältnisses ersehen könnten. Dagegen liegen zahlreiche Formeln vor, welche über die Hauptpunkte keinen Zweifel lassen. Darnach kann der Erbpächter das Gut verkaufen, vertauschen, verschenken, in Pfand geben u. s. w.[1]) Es handelt sich dabei nicht um eine abhängige, in ihrer Freiheit mehr oder minder beschränkte Bevölkerung von Hintersassen, sondern die Inhaber des Gutes sind vollfreie Männer,

---

[1]) Vgl. über dies alles die Form. Andegavenses, n. 1, § 3 (*Roz.*, n. 222), 8 (n. 308), 21 (n. 80), 22 (n. 75), 25 (n. 46), 36 (n. 171), 39 (n. 227). — Form. Sirm., die bekanntlich der Gegend von Tours angehören, n. 8 (*Roz.*, n. 279), 43 (n. 276).

zum Theil den höhern Ständen angehörig.[1]) Zu andern Leistungen als zur Zahlung eines Zinses können sie nicht verpflichtet gewesen sein. Es stand dem Erbpächter sogar frei, sich selbst sammt dem Gut einem Dritten zu verkaufen, so dass also an eine persönliche Abhängigkeit desselben von dem Gutseigenthümer nicht zu denken ist.[2]) Immer aber wird ausdrücklich hervorgehoben, dass die Veräusserung erfolge unter Vorbehalt des Rechts des Eigenthümers, dass das veräusserte Gut in dem Eigenthum der Kirche oder des Klosters sich befinde.[3]) Weiteres über das Verhältniss zu dem Eigenthümer können wir aus den Formeln nicht erkennen. Selbst dass ein Zins an den Eigenthümer gezahlt werden musste, wird nicht gesagt, muss aber angenommen werden, da sonst bei der vollen Freiheit der Veräusserung und Vererbung das Eigenthum der Kirche selbst völlig verschwunden wäre.

Die Geschichte dieses Rechtsinstituts lässt sich leider

---

[1]) In Form. And., n. 36 (*Roz.*, n. 171), tritt der Vater dem Sohne ein Gut ab, „dum ...in utilitate domnorum (regum sc.) partibus Britannici... hostiliter ordine ad specie mea fuisti", weil er ihn in der Erfüllung der Heerpflicht vertreten hat. Vgl. *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 352. Mehrfach wird das Gut verkauft an einen vir magnificus, domnus magnificus. Form. And., n. 25 (n. 46). Sirm., 8, 43 (n. 275, 276). In And., n. 1, wird der Inhaber vir magnificus genannt.

[2]) Form. And., n. 25. Ein Ehepaar verkauft sich und sein Besitzthum „in fundo illa villa in se super terra ecclesiae Andecavis... ut post hunc diem memorati emptores quicquid de nus ipsis vel de heredis nostris facere voluerint, habeant potestatem faciendi." Die Vollfreiheit der Inhaber der verpachteten Güter ergibt sich ferner auch daraus, dass nach Form. And., n. 1 (*Roz.*, n. 222), die Bestellung einer Mitgift an einem solchen Gut in die Protokolle der Curie von Angers insinuirt wird „...curia publica resederet in foro." Vorsitzender der curia ist der defensor principalis, d. h. der Graf.

[3]) „...super territurio sancti illius... absque praejudicio sancti illius, cujus terrae esse videtur... salvo jure ipsius sancti."

nicht verfolgen, da alle weitern Nachrichten darüber fehlen. Aber es erscheint nicht unwahrscheinlich, dass mit der Zeit die kirchlichen Grundstücke in das freie Eigenthum der Erbpächter übergingen.[1])

Unfreie und halbfreie Hintersassen der Kirche.

Jedenfalls nur ein Theil der Güter der Kirchen und Klöster war durch Precarienverträge oder in Erbpacht gegen Zins verliehen. Wenn wir aus den Nachrichten der Karolingerzeit auf diese frühere Periode Rückschlüsse machen dürfen, so wurde der grösste Theil des Kirchenbesitzes von den in persönlicher Abhängigkeit stehenden Kirchenleuten bewirthschaftet, denen die Kirche Grundstücke zum Genuss überlassen hatte und die dafür Zinsen zu zahlen und Frohnden zu leisten hatten. Je nachdem sie dem Stande der unfreien Knechte, dem der Liten oder dem der Colonen angehörten, waren ihre Rechtsverhältnisse verschieden. Es ist nicht erforderlich, hierauf näher einzugehen, da sie im allgemeinen dieselbe rechtliche Stellung hatten, wie ihre Standesgenossen überhaupt.[2]) Was die besondern Vorrechte

---

[1]) Nach Form. And., n. 36, konnte übrigens auch ein Laie Eigenthümer der in Erbpacht vergebnen Güter sein. In den andern Formeln ist ein kirchliches Institut Eigenthümer. In Sirm., n. 43, heisst es: „salvo jure ipsius terrae.“

[2]) Da die Frage, ob die Coloni nach fränkischem Recht Freie oder Unfreie gewesen sind, immer noch bestritten ist, *Roth* (Feud., S. 288) es für zweifellos erklärt, dass sie als Unfreie galten, *Waitz* (II, 188) unterscheiden will zwischen freien und unfreien Colonen, so sei auf das Placitum Karls des Kahlen von 861 (*Tardif*, Monum. histor., p. 113, n. 180) verwiesen, nach welchem die Colonen zweifellos als Freie betrachtet wurden. Leute des Klosters S. Denis hatten im Königsgericht Klage erhoben „quod ipsi ex nascendo liberi coloni esse debent sicut alii coloni S. Dionysii“, dass aber der Gutsverwalter „eis per vim in inferiorem servicium inclinare vel adfligere vellit injuste.“ Dass sie freigelassen werden konnten (*Roth*, Beneficialwesen, S. 377, *Waitz*, II, 188), spricht nicht gegen ihre persönliche Freiheit. Die Freilassung ist hier nicht Aufhebung der Unfreiheit, sondern der persönlichen Abhängigkeit, in der sie standen. Nach römischem Recht galten die Colonen als frei, sie hatten Rechts-

betrifft, welche der Kirche für ihre Hörigen und Knechte gewährt waren, so wird davon in dem folgenden Abschnitt zu handeln sein.

Kirchliche Verwaltungsbeamte.

Die Verwaltung ward geführt von dem Bischof, dem Abte u. s. w., soweit sie nicht dem von ihnen ernannten vicedominus, oeconomus, übertragen war (S. oben S. 342 fg.). Auf den einzelnen Besitzungen, die zum Theil weit zerstreut in allen Theilen des Reichs lagen, führten Beamte (judices, agentes) des Bischofs die Aufsicht über die Knechte und Hintersassen, schlichteten deren Streitigkeiten und trieben deren Abgaben und Frohnden ein. Nach einem allgemeinen Reichsgesetz durfte der Bischof diese Beamten aber nur aus den Einwohnern des Gaues, in dem die Besitzung lag, bestellen.[1]) Jede Gewaltthätigkeit war ihnen verboten; sie wurden ermahnt, sich jeder Rechtsverletzung zu enthalten.[2])

---

fähigkeit, aber eine willkürliche Freilassung aus dem Colonat konnte nicht stattfinden. Indem dieselbe im Frankenreich zulässig wurde, verschlechterte sich die rechtliche Lage der Colonen nicht, sondern sie verbesserte sich. In Italien werden im 9. Jahrhundert die coloni liberi unterschieden von den Hörigen, den aldiones und servi: „massarii et coloni liberi aut servi aut aldiones“ (*Tiraboschi*, Memorie Storiche Modenesi, I [1793], Cod. Dipl., p. 53, n. 42; Monum. Hist. Patr., XIII [Cod. Dipl. Langob. 1873], p. 521, n. 309).

[1]) Edict. Chlothars II. von 614, c. 19 (Mon. Leg., I, 15), „Episcopi vero vel potentes, qui in aliis possident regionibus, judices vel missos discussores de aliis provinciis non instituant, nisi de loco, qui justitiam percipiant et aliis reddant.“

[2]) Ed. Chloth. II., c. 20: „Agentes igitur episcoporum aut potentum per potestatem nullius rei collecta solatia nec auferant nec cujuscumque contemptum per se facere non praesumant.“ — Bischöfliche judices, d. h. Beamte, werden erwähnt in *Pertz*, Dipl., p. 85; Lex Alam. tit. 23, 2. „Si quis (colonus ecclesiae) legitime tributum antesteterit per jussionem judicis sui, sex. sol. sit culpabilis.“ Vgl. *Waitz*, II, 360.

V. Staatslasten und Privilegien der Kirchen.

Wie in dem römischen, so waren auch in dem fränkischen Reich der Merowinger die Besitzungen der Kirche dem allgemeinen Staatslasten unterworfen. Von den Gütern, die in dem Eigenthum der Kirchen und Klöster sich befanden, wie von den Hintersassen, die in Abhängigkeit von ihnen standen, mussten die Staatssteuern, die Grund- resp. Kopfsteuer bezahlt werden. Freiheit hiervon konnten die Kirchen für sich und ihre Leute nur durch königliche Privilegien erhalten. [1]) Der Grundsatz, dass die Kirche die Staatslasten zu ihrem Theil zu tragen habe, war so unbestritten, dass einmal sogar der Plan erwogen werden konnte, den Kirchen und Klöstern eine besondere, ungewöhnlich hohe Steuer aufzuerlegen. Chlothar I. wollte ein Drittheil der gesammten Einkünfte der Kirche für den Staat einziehen. Diese Massregel wäre freilich in ihrer Ausführung eher einer theilweisen Säkularisation des Kirchenguts als einer Besteuerung des Kirchenguts gleichgekommen. [2])

Steuer- und Wehrpflicht.

Wie zur Zahlung der Steuern, so waren auch alle vollberechtigten Freien [3]), die sich im Dienste der Kirche oder

---

[1]) Vgl. *Waitz*, II, 572 und die dort gesammelten Belegstellen.

[2]) *Gregor. Tur.*, IV, c. 2. „Chlothacharius rex indixerat, ut omnes ecclesiae regni sui tertiam partem fructuum fisco dissolverent.“

[3]) Die Ansichten über die Heerespflichtigkeit im fränkischen Reich gehen noch auseinander. Nach *Waitz* (II, 526) hat die selbständige Verpflichtung zur Theilnahme an der Heeresversammlung auf dem Grundbesitz geruht. *Roth* vertheidigt dem gegenüber den Satz: „die fränkische Heeresverfassung beruhte nicht auf dem Besitz von Grundeigenthum oder von Dienstgütern, sondern auf der Verpflichtung jedes vollberechtigten Freien.“ (Beneficialwesen, S. 184, 245. Feud., S. 322). Vgl. auch *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 335 fg.; *Boretius*, Beiträge, S. 71 fg., der jedoch nur die Wehrpflicht unter den Karolingern behandelt, sich aber *Roth* anschliesst und sagt: „die Wehrpflicht lastete nach deutschen Begriffen und namentlich auch im

in Abhängigkeit von ihr befanden, verpflichtet, dem königlichen Aufgebot Folge zu leisten und in der Heeresversammlung sich zu stellen.[1])

Dass Kirchengut und Kirchenleute nach Massgabe der gemeingiltigen Bestimmungen zur Tragung der Staatslasten heranzuziehen seien, blieb Grundsatz des fränkischen Reichsrechts.[2])

---

fränkischen Reich auf allen freien waffenfähigen Männern" (S. 142). Der Grundsatz, dass die persönliche Freiheit, nicht Landbesitz Voraussetzung der Heerespflicht ist, findet sich übrigens auch einmal ausdrücklich ausgesprochen in einer Urkunde König Karlmanns von 884, die nicht trotz, sondern eher wegen der späten Zeit, der sie angehört, vollen Beweis erbringt: „pro persona libertatis suae iter exercitale sicut caeteri homines faciat... pro persona ingenuitatis suae, sicut diximus, itinera hostilia exerceant." (*Bouquet,* IX, 433, n. 19).

[1]) *Roth* (Beneficialwesen, S. 183) lässt es dahingestellt, ob nicht allen kirchlichen Instituten in der merowingischen Zeit durch Privilegium die Befreiung ihrer Hintersassen von der Dienstpflicht gewährt worden sei. Dass ein solches Privilegium nicht bestand, wird erwiesen durch die Immunitätsurkunde Childerichs II. (669—676) für das Bisthum Speier. Hier wird der Heerbann, die Busse für den versäumten Heerdienst der Hintersassen, dem Bischof überlassen (*Pertz,* Dipl., p. 37). *Sickel*, Beiträge, V, 50, will unter herebannus allerdings das sonst sogenannte hostilitium, eine Lieferung für den Krieg, verstehen. Dagegen aber mit Recht *Waitz*, II, 642. — *Muratori*, Antiquit. Ital. (1738), II, 446 und *Löbell*, Gregor, S. 263, nehmen auf Grund von *Gregor. Tur.*, V, c. 27, an, dass die Hintersassen der Kirche Kriegsdienste zu leisten nicht verpflichtet gewesen wären. „Chilpericus rex de pauperibus et junioribus ecclesiae vel basilicae bannos jussit exigi, pro eo quod in exercitu non ambulassent. Non enim erat consuetudo, ut hi ullam exsolverent publicam functionem." Indessen bezieht sich die Stelle nur auf die Hintersassen der Kirche von Vannes in der Bretagne, nicht auf die des Klosters S. Martin von Tours, wie *Roth*, S. 183, und *Waitz,* II, 525, angeben. Jene, wie die Bewohner des ganzen Gebietes, hatten sich während den unaufhörlichen Aufständen der Britannen der Zahlung der Steuern und der Leistung der Heerespflicht entzogen. Die Stelle bietet desshalb gerade Beweis für die Heerespflicht der Hintersassen der Kirche.

[2]) Dieses Prinzip ward auch durch die Constit. Chloth. II., c. 11

Aber die Wirksamkeit des Prinzips wurde dadurch ausserordentlich abgeschwächt, dass einzelnen Kirchen und Klöstern durch spezielle Privilegien der Könige Befreiung von der Leistung der Staatspflichten gewährt wurde. Indem hierdurch eine grosse Zahl kirchlicher Institute den gemeinen Lasten entzogen und ihnen eine bevorzugte Stellung angewiesen wurde, musste der Theorie der Boden bereitet werden, dass das Kirchengut überhaupt von dem Staate nicht belastet werden dürfe, da es ausschliesslich dazu bestimmt sei, den Bedürfnissen der Kirche, also Gott und seinen Heiligen, zu dienen. Privilegien.

Schon in römischer Zeit war es vorgekommen, dass einzelnen Kirchen die Grundsteuer für ihre Güter durch besonderes kaiserliches Privilegium erlassen wurde [1]), oder dass einzelnen Gemeinden das Recht ertheilt wurde, die Staatssteuern zu eigenem Vortheil zu erheben. [2]) Diesem Beispiel folgten die fränkischen Könige, indem sie einzelnen Kirchen und Klöstern Steuerfreiheit gewährten. So hat

(Mon. Leg., I, 3) nicht durchbrochen, da die „agraria, pascuaria vel decimae porcorum“, welche der König der Kirche erlässt, keine öffentlichrechtlichen Abgaben, sondern Leistungen sind, die auf privatrechtlicher Verpflichtung beruhen. Vgl. *Waitz*, II, 583 fg.

[1]) So der Kirche von Thessalonich durch Theodosius II. von 424. c. 33, Cod. Theod., XI, 1.

[2]) Theodorich der Grosse bestätigt 510 der Stadt Marseille die ihr früher verliehne immunitas, deren Inhalt nicht näher angegeben wird; fügt aber ausserdem hinzu: „censum praesentis anni relaxat vobis munificentia principalis, ut et illa possitis accipere quae vos non contigit postulasse“ (*Bouquet*, IV, 26). Nach einer Erzählung *Gregors von Tours* hat Kaiser Leo der Stadt Lyon die Steuern innerhalb eines Kreises von drei Millien ertheilt. „Unde usque hodie circa muros urbis illius in tertio milliario tributa non redduntur in publico“ (Gloria Confess., c. 36). Mag die Erzählung von Kaiser Leo auch sagenhaft sein, so wird doch nicht daran gezweifelt werden können, dass noch zu Gregors Zeiten, der in dem nahen Clermont seine Heimath hatte, in Lyon die Staatssteuern der Stadt zukamen.

schon Chlodovech mehrfach bei Schenkungen von Grundbesitz an die Kirche zugleich bestimmt, dass von diesem Grund und Boden keine Abgaben zu entrichten seien.[1]) Nach einer spätern Angabe soll er der bischöflichen Kirche von Reims sogar volle Abgabenfreiheit für alle ihre Güter gewährt haben.[2])

Immunität. Mit dem Ende des 6. Jahrhunderts erhalten diese Vorrechte Erweiterungen und Zusätze, die den Immunitäten, wie sie in der römischen Zeit erscheinen, völlig fremd sind. Es wurden einzelnen kirchlichen Instituten nicht nur alle Abgaben erlassen, welche sie selbst zu zahlen haben, sondern es ward ihnen auch das Recht verliehen, die Abgaben, Strafgelder u. s. w., welche die auf ihrem Grund und Boden angesiedelten Personen an den Staat zu entrichten haben, selbst zu erheben und für sich selbst zu verwenden.[3]) In diesem Sinne darf wohl schon die Constitution Chlothars II. verstanden werden, wodurch den öffentlichen Beamten unter-

---

[1]) Schenkung des königlichen Gutes Miciacum „absque tributis, naulo et exactione“ (*Pertz*, Dipl., p. 3). I. Concil von Orléans, c. 5, „de oblationibus vel agris quos domnus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est... ipsorum agrorum vel clericorum immunitate concessa.“ Nicht ganz klar ist die Stelle in dem Testament des Caesarius von Arles (*Pardessus*, I, 106): „Deus ... immunitate tributorum tam juxta urbem et intra, quam etiam in suburbanis et villis ex maxima parte concessit“, eine Stelle, auf die das Testament am Schluss noch einmal Bezug nimmt.

[2]) *Flodoard.*, Hist. eccl. Rem., II, c. 11 (I, 267). Dem König Dagobert II. (711—715) stellt der Bischof Rigobertus vor, „qualiter ipsa ecclesia sub praecedentibus Francorum regibus a tempore domni Remigii et Chlodovei regis... ab omni functionum publicorum jugo liberrima semper extiterit.“ Sehr zuverlässig erscheint diese Angabe nicht.

[3]) *Waitz*, II, 638, hebt mit Recht, wenn auch ungenau im Ausdruck, hervor, dass Immunität in diesem Sinne nicht blos eine Freiheit, sondern ein Recht sei, und dieses habe mit römischen Verhältnissen nichts mehr gemein.

sagt wird, irgend eine Abgabe von den Kirchen zu erheben, welche von dem König oder seinen Vorfahren Immunität erworben haben.[1])

Von König Dagobert I. an sind uns zahlreiche Urkunden erhalten, in welchen Klöstern und Kirchen Immunität verliehen oder die früher verliehne bestätigt wird.[2]) Indem aber in diesen Privilegien den Klöstern das Recht gegeben wird, die Abgaben und Gefälle auf ihrem Gebiet selbst zu eignem Nutzen zu erheben, wurde damit das weitere Vorrecht verbunden, dass den Beamten untersagt ward, das Gebiet des mit Immunität versehnen Klosters auch nur zu betreten.[3])

Während es anfänglich noch vorkam, dass einer Kirche nur für ein einzelnes, ihr zugehöriges Gut Immunität verliehen wurde[4]), war es dagegen später die Regel, dass die

---

[1]) Const. Chloth., c. 11 (Mon. Leg., I, 3), „ecclesiae vel clericis nullam requirant agentes publici functionem, qui avi vel genitoris aut germani nostri immunitatem meruerunt."

[2]) Die ältesten sind von 635 für die Klöster S. Denis und Resbais (*Pertz*, Dipl., p. 154 [von *Pertz* mit Unrecht unter die spuria versetzt] und p. 16). Doch wissen wir aus *Pertz*, Dipl., p. 56, dass schon König Guntchram dem Kloster Anille (S. Calais) Immunität verliehen hat. Die frühern Schutzbriefe für dieses Kloster von 546 und 562 (*Pertz*, Dipl., p. 6, 12), die dem Kloster zusichern: „liceat sub omni emunitate vel tuitionis nostrae sermone valeant tenere", sind der Interpolation verdächtig. *Sickel*, Beiträge, III, 15. Anderer Ansicht *Waitz*, II, 639.

[3]) „nulla publica judiciaria potestas, nec praesens nec succidua, ad causas audiendum aut aliquid exactandum ibidem non praesumat ingredi. Sed sub omni emunitate hoc ipsum monasterium vel congregatio sua sibimet fredos concessos debeat possidere vel quicquid exinde fiscus forsitan de eorum hominibus aut de ingenuis aut de servientibus aut in eorum agris commanentibus vel undecumque poterat sperare ...in luminaribus ipsius s. loci vel stipendia servorum Dei... debeant cuncta proficere" (*Pertz*, p. 17). Aehnlich Marculf, I, 3 (*Roz.* n. 16).

[4]) Dagobert I. ertheilte dem Kloster S. Denis 635 Immunität für eine ihm geschenkte villa (*Pertz*, p. 154). Allgemeine Immunität er-

Immunität sich erstreckte auf alle Besitzungen, die die Kirche besass oder künftig erwerben konnte. Sie bezog sich auf alle innerhalb der immunen Besitzungen wohnenden Leute, freie wie unfreie.[1])

Auch den im Eigenthum des Königs stehenden Kirchen und Klöstern musste die Immunität, wenn sie derselben theilhaftig sein sollten, besonders verliehen werden. Ihre Besitzungen waren zwar Königsgut und hatten als solches natürlich keine Grundsteuer zu zahlen, da dieselbe aus dem Vermögen des Königs selbst hätte bezahlt werden müssen. Aber die den königlichen Klöstern verliehne Immunität hatte die Bedeutung, dass alle Leistungen und Abgaben der auf den Besitzungen wohnenden Leute nicht von den königlichen Fiscalbeamten erhoben und gleich den übrigen königlichen Einnahmen verwandt wurden, sondern dass sie ausschliesslich dem Kloster zu Gute kommen und von den Beamten des Klosters erhoben werden sollen.

Es bedurfte auch für die königlichen Klöster eines besondern königlichen Privilegiums, um ihre Besitzungen vor dem Eindringen der königlichen Beamten zu schützen. Auch haben sich besondere Immunitätsverleihungen für königliche Klöster erhalten, so für Resbais, für Stavelot und Malmedy u. s. w.[2])

---

hielt es erst von Theuderich III. (673—691). Siehe die Bestätigung Chilperichs II. von 716 (*Pertz*, p. 72).

[1]) *Sickel*, Beiträge, V, 23 fg.

[2]) So heisst es in der Immunitätsurkunde für Stavelot von 744: „quicquid exinde fiscus noster forsitan de eorum hominibus aut de ingenuos aut de servientibus... vel unde quid poterit sperare, ex indulgentiam nostram in luminaribus ipsius s. loci... debeant cuncta proficere“ (*Pertz*, p. 88). Die herrschende Ansicht, dass alle Klöster, die sich Besitz des Königs befanden, Immunität besessen haben, weil dem Königsgut Immunität zugestanden habe (*Waitz*, IV, 245; *Sickel*, V, 6), lässt sich nicht erweisen. Die königlichen Klöster bedurften der Immunität, um die königlichen Beamten auszuschliessen. Allerdings hatte ihre Immunität rechtlich einen andern Charakter, als die der übrigen Kirchen und Klöster.

Die Immunität der königlichen Klöster diente wesentlich dazu, um die nur thatsächlich bestehende, nicht rechtlich begründete Unabhängigkeit der Klöster in der Verfügung über das dem Kloster zugewandte Gut gegen Eingriffe der königlichen Beamten zu schützen.

Inhalt der Immunität. Freiheit von Abgaben.

Was den Inhalt betrifft, so enthielt die Immunität:

1) die Befreiung des Klosters von Abgaben und Leistungen an den Staat. Jedoch, obgleich die Urkunden und Formeln in ganz allgemeinen Ausdrücken diese Befreiung aussprechen und sie selbst da, wo sie die einzelnen erlassnen Abgaben aufzählen, mit einer umfassenden Formel schliessen[1]), so kommt es doch nicht allein vor, dass einzelne Abgaben ausdrücklich von der Befreiung ausgenommen sind, sondern in der Immunität war die Befreiung von einzelnen besondern Abgaben und Leistungen nicht enthalten. Zu diesen waren auch die immunen Klöster verpflichtet, sofern sie nicht ausdrücklich von ihnen befreit wurden.[2]) Fälle der erstern Art sind es, wenn dem Kloster S. Bertin (Sithiu) Immunität für eine ihm vom König erworbne Besitzung bewilligt, davon aber die Leistung von Fuhren ausgenommen wird; ferner wenn in der Immunität für S. Serge d'Angers die Verpflichtung von sechs Gehöften Abgaben (infredae) an den Fiscus zu entrichten aufrecht erhalten wird.[3]) Nicht in der Immunität inbegriffen sind

---

[1]) Z. B. Immunität für Moutier en Der von 673: „nec freda exigendum, nec mansiones faciendum, nec rotaticum infra urbes vel in mercatis extorquendum nec ullas paratas aut quaslibet redibutiones exactare praesumatur“ (*Pertz*, p. 30). Dass aber auch da, wo eine solche allgemeine Clausel fehlt oder die Urkunde einen kürzern Ausdruck gebraucht, ein rechtlicher Unterschied nicht vorhanden ist, hat *Sickel*, V, 34 fg., gezeigt.

[2]) Vgl. hierüber und über das Folgende die sorgfältigen Untersuchungen *Sickels*, V, 37 fg.

[3]) *Pertz*, p. 49, 65.

die Zollabgaben, welche das Kloster ausserhalb seiner Besitzungen zu entrichten hat. Doch kommen schon frühe Zollbefreiungen vor, indem dem Kloster und seinen Leuten ein solches Vorrecht entweder für all ihren Handel im ganzen Reiche oder nur in einem bestimmten Theil des Reichs oder nur in Bezug auf eine gewisse Zahl von Schiffen und Wagen gewährt wird.[1]) Ferner befreite die Immunität nicht von der Verpflichtung, den Königen und ihren Söhnen Herberge und Unterhalt auf der Reise zu geben, wenn auch die Befreiung von Einquartierung (mansiones) und von der Pflicht zum Unterhalt der Beamten (paratae und pastus) ausdrücklich ausgesprochen wird.[2])

Abgaben und Gefälle der Hintersassen.

2) Die Immunität gewährte ferner die Befugniss, alle Abgaben und Gefälle der auf den immunen Besitzungen wohnenden Leute zu eignem Nutzen zu erheben und von ihnen die bisher dem Staate und dem Fiscus schuldigen Leistungen und Dienste einzufordern. Doch war auch diese Befugniss keine unbedingte. Durch die Immunität wurde nicht aufgehoben die Verpflichtung der freien Insassen, dem Aufgebot zum Kriegsdienst Folge zu leisten. Wohl aber konnte durch ein besonderes Privilegium der Kirche auch eine solche Befreiung gegeben werden.[3]) Dess-

---

[1]) *Sickel*, V, 41. *Pertz*, p. 46, für S. Denis; p. 105, für Honau. *Flodoard*, II, c. 7, 11 (I, 265, 287). *Waitz*, II, 604.

[2]) *Sickel*, V, 39.

[3]) Urkundliche Belege hierfür gibt es aus merowingischer Zeit nicht. Aber da in späterer Zeit die Immunität von dem Heer- und Wachdienst und der Beihilfe zum Brückenbau nicht befreite, so darf dasselbe auch für unsere Periode angenommen werden. *Sickel*, V, 55. *Gregor von Tours*, VII, 42, erzählt, dass die Leute eines Gutes des Martinsklosters in dem Gebiet von Bourges von dem Heeresdienst befreit gewesen seien: „S. Martini homines ii sunt, . . . non habuerunt consuetudinem in talibus causis abire“ (domus S. Martini ist hier nicht ein Armen- oder Versorgungshaus, wie *Roth*, Beneficialwesen, S. 183, meint, sondern ein Gut, villa, nach einem häufigen Sprachge-

halb war in der Immunität auch nicht das Recht enthalten, die Strafe für den versäumten Heerdienst für die Kirche einzuziehen. Der Heerbann der säumigen Immunitätsinsassen fiel nicht an die Kirche, sondern an den Fiscus und es bedurfte einer besondern Bewilligung, um ihn der Kirche zukommen zu lassen.[1])

Vor allem wichtig war die Ueberweisung der Gerichts- und Strafgelder (freda) an die Immunitätsherrschaft. Ihrer wird denn auch in fast allen Immunitätsurkunden ausdrücklich Erwähnung gethan. Dieselben fielen in ihrem ganzen Betrage dem Immunitätsherrn zu, so dass er auch die sonst dem Grafen zukommende Quote der Friedensgelder[2]) erhielt.[3])

---

brauch. *Waitz*, II, 309). Die Stelle *Gregor*, V, 27 (siehe oben S. 722, Note 1), gehört nicht hierher.

[1]) Nur in der Immunitätsurkunde für das Bisthum Speier wird der Heerbann der Kirche zugewiesen: „ut nullus judex publicus... nec herebanno recipere nec requirere non praesumat" (*Pertz*, p. 27). Dass er in der allgemeinen Formel der Ueberweisung aller Abgaben nicht inbegriffen war, zeigt *Flodoard*, II, c. 17 (I, 323 sqq.). Karlmann, 768—771, bestätigt die Immunität des Bisthums Reims. „Item de militibus qui in villa Juviniaco (und in andern villae der Kirche) residentes erant super terram S. Mariae et S. Remigii concessa remissaque ipsis omni, quam debebant, exactione militiae." Der Heerbann wird nicht der Kirche zugewiesen, sondern den Pflichtigen erlassen.

[2]) Siehe *Waitz*, II, 628.

[3]) Das Gegentheil behaupten *Arnold*, Verfassungsgeschichte, I, 30 fg. und *Heusler*, Ursprung, S. 20, unter Berufung auf eine Urkunde Ottos II. von 979 für die Kirche von Worms (Origines Guelficae, IV, 296). Der Kaiser überträgt darin der Kirche das bisher noch vorbehaltene Drittel der Fiscaleinkünfte (nostro fisco reservata). Aber es handelt sich hier nicht um Einkünfte aus dem Immunitätsgebiet, sondern um die Gerichtsgefälle und Zollerträgnisse aus der Stadt und dem ganzen umliegenden Gebiet (ex ipsa urbe vel ex suburbio villaeve adjacentis confinio). Die Ansicht *Heuslers* wird direkt widerlegt durch eine Reihe von Urkunden, in welchen ausdrücklich auch die dem Grafen zukommende Quote dem Immunitätsherrn zugesprochen wird. Karl-

Ausschluss der öffentlichen Beamten von dem immunen Gebiete.

3) Endlich enthält die Immunität das Privilegium, dass öffentliche Beamte die Besitzungen der Kirche nicht betreten dürfen, weder um Abgaben zu erheben noch um irgend eine gerichtliche Handlung vorzunehmen noch um die Insassen von Amtswegen zu irgend etwas anzuhalten. Da die Abgaben und Gefälle nicht mehr dem Fiscus zuflossen, so ergab sich hieraus von selbst, dass die Beamten, um Abgaben zu erheben, die Besitzungen nicht zu betreten hatten. Daran schloss sich, da die immunen Kirchen den Beamten auch keine Herberge und Unterhalt zu geben verpflichtet waren, das allgemeine Verbot, um Missbräuche und Immunitätsverletzungen zu verhüten. Eine solche Ausdehnung der Immunität war für die Kirche um so werthvoller, da die nicht immunen Kirchen unter den Ansprüchen und Gewaltthätigkeiten, welche die königlichen Beamten bei ihrem Aufenthalt auf kirchlichen Besitzungen sich erlaubten, stark zu leiden hatten. Sie mussten durch Androhung des Kirchenbannes sich dagegen zu schützen suchen.[1]) Durch

---

mann für das Kloster Granfel im Münsterthal von 771: „nec ullas redhibitiones publicas requirendum nec exactandum, quod ad fiscum nostrum aut ad comites exinde rediret“ (*Bouquet*, V, 716). — Pippin von Aquitanien für das Kloster S. Maria bei Carcassonne von 827: „Et quidquid fiscus nostris in partibus aut comiti ipsius pagi commoranti sperare potuerat“ (IV, 666). — Kaiser Lothar für Murbach von 840: „alias functiones vel freda exactare et quidquid ad partem comitum aut juniorum eorum exigere poterat“ (VIII, 366). — Nichts deutet in diesen Urkunden darauf hin, dass den betreffenden Klöstern ein aussergewöhnliches, über den regelmässigen Inhalt der Immunität hinaus gehendes Recht verliehen werden sollte.

[1]) Concil von Châlon, c. 11: „Pervenit ad s. synodum quod judices publici contra veternam consuetudinem per omnes parochias vel monasteria... illicita praesumtione videantur discurrere.“ Das Concil droht ihnen mit dem Kirchenbann „si praesumptione vel potestate qua pollent, excepta invitatione abbatis vel archipresbyteri, in ipsa monasteria vel parochias aliquid fortasse praesumpserint.“

die Immunität sollten die Kirchen und Klöster nicht nur Freiheit von Abgaben erhalten, sondern auch Sicherung gegen jede Gewaltthat und gegen jeden Conflikt mit der öffentlichen Gewalt.[1])

Ueber die Bedeutung des Ausschlusses der öffentlichen Beamten von dem immunen Gebiet sind verschiedne Ansichten aufgestellt worden, die uns zu einem nähern Eingehen nöthigen. In den Urkunden und Formeln ist überall nur davon die Rede, dass der Beamte die Besitzungen nicht betreten darf, um eine Amtshandlung vorzunehmen. Es entsteht daraus die in den Quellen nicht ausdrücklich beantwortete Frage, welchen Einfluss dieses Verbot auf die Ausübung der öffentlichen Gerichtsbarkeit über die Immunitätsinsassen hatte, oder mit andern Worten, ob in der Immunität stillschweigend die Uebertragung einer Gerichtsbarkeit zur Entscheidung von Streitigkeiten der freien und unfreien Insassen enthalten war.[2]) Immunität und Gerichtsbarkeit.

---

[1]) „ut monachi inibi residentes quieto ordine Deo servirent", wie es in den Urkunden und Formeln heisst. Als verfehlt muss aber die Ansicht *Heuslers* (Ursprung der deutschen Städteverfassung [1872], S. 16 fg.) bezeichnet werden, der die Immunität herleiten will aus dem Asylrecht der Kirche, aus der besondern Befriedung der Kirche und des ihr gehörigen Grundbesitzes. Hiergegen spricht, dass nur einzelnen Kirchen und Klöstern Immunität verliehen wurde, während das Asylrecht allen Kirchen zustand. Hiergegen spricht ferner, dass die Immunität eben so gut Laien wie kirchlichen Instituten verliehen werden konnte. Marculf, I, 14, 17; II, 1 (*Roz.*, n. 147, 152, 571); *Pardessus*, II, 281. Vgl. *Sickel*, V, 16 fg. — In den in Urkunden und Formeln sich findenden Ausdrücken: „ab omni fiscali functione immunis" und ähnlichen geht functio nicht, wie *Heusler*, a. a. O., S. 16, meint, mehr auf Amtshandlung als auf Abgabe, sondern nur auf Abgabe, da functio die Bedeutung Amtshandlung in fränkischer Zeit sowenig wie in römischer hat. Dass die Immunität von der Abgabenfreiheit ihren Ursprung genommen hat, zeigt deutlich Constit. Chloth. II., c. 11. Siehe oben S. 725, Note 1.

[2]) *Eichhorn*, I, § 86, 172 (S. 432, 681) geht davon aus, dass die Güter aller edlen Franken das Privilegium der Immunität genossen

Da die Quellen der merowingischen Zeit kein genügendes Material zur Untersuchung dieser wichtigen Frage darbieten, so ist es nothwendig von spätern Nachrichten auszugehen und, soweit dies mit Sicherheit möglich ist, von ihnen auf die frühere Zeit Rückschlüsse zu ziehen.

Vor allem wichtig wären die Immunitätsbestätigungen Karls des Grossen für die bischöflichen Kirchen von Trier und Metz von 772 und 775, wenn ihre Aechtheit erwiesen wäre. In beiden sagt Karl ausdrücklich, dass er nur die den Kirchen von den frühern Königen gegebene Immunität bestätigen wolle; das ihnen zustehende Recht soll nicht

---

haben. Dies habe aber nur darin bestanden, dass kein öffentlicher Beamter seine Gewalt hier ausüben durfte, solange der Eigenthümer für die darin angesessnen Unfreien zu Recht zu stehen sich erbot. Eine Gerichtsbarkeit war darin nicht enthalten. *Walter*, Rechtsgeschichte, I, 114, ist der Ansicht, dass in der Immunität von selbst das Recht lag, Gericht und Strafgewalt durch Beamte des Stifts zu handhaben. *Bethmann-Hollweg*, I, 442, findet in der Immunität eine patrimoniale Gerichtsbarkeit für alle Streitsachen der freien und unfreien Insassen unter einander und mit der Grundherrschaft. *Waitz*, II, 642, sagt: „Der Distrikt, wo der Graf keine Einkünfte zu erheben hatte, war auch seiner gerichtlichen und obrigkeitlichen Gewalt entzogen und der Eigenthümer hat diese für sich erlangt.“ *Schulte*, Rechtsgeschichte (§ 50, S. 126 fg.) nimmt für die fränkische Zeit eine Gerichtsbarkeit über die Unfreien in Streitsachen unter einander und Recht und Pflicht der Vertretung der freien Insassen vor dem Grafengericht an. Nach *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 347 fg., beseitigt die Immunität in keiner Weise die unmittelbare Unterordnung der Eingesessnen unter die öffentliche Gerichtsgewalt, sie verleiht lediglich das Privileg, dass in dem gefreiten Sprengel die öffentliche Gerichtsgewalt anstatt durch die öffentlichen Beamten durch die Beamten des Immunitätsherrn ausgeübt wird. *Heusler* (a. a. O., S. 20) sieht den Inhalt der Immunität nur darin, dass der Graf sich an den Grundherrn wenden muss, um durch dessen Vermittelung zu bewirken, dass die Immunitätseingesessnen sich vor Gericht stellen, Bussen bezahlen, ihren Verpflichtungen nachkommen, u. s. w. Hiermit stimmt im Wesentlichen überein die auf *Sohms* Mittheilungen beruhende Darstellung bei *Wetzell*, System des Civilprozesses, 3. Aufl., S. 362.

erweitert werden. Da nun der Inhalt der Immunität in beiden Urkunden fast mit denselben Worten genauer angegeben ist als in irgend einer frühern Urkunde, so wären wir berechtigt, aus ihnen auf den schon zur Merowingerzeit bestehenden Umfang der Immunitätsrechte zu schliessen.[1]) In beiden Urkunden wird nicht nur verboten, dass die Beamten die Besitzungen der Kirche betreten, sondern auch dass irgend Jemand die Hintersassen der Kirche vor einem öffentlichen Gericht anzuklagen oder in einem öffentlichen Gericht zu verurtheilen wage. Vielmehr haben die Beamten der Kirche in privaten Gerichtsversammlungen Recht zu geben und von andern die Wahrheit anzunehmen.[2]) Darnach wäre

---

[1]) *Sickel*, V, 53: „Den Bisthümern Trier und Metz ist kein über das gewöhnliche Maass hinausgehendes Recht bewilligt worden."

[2]) Für Trier (*Sickel*, Regesten, K. n. 9) *Beyer*, Urkundenbuch, I, 28, n. 24; für Metz (*Sickel*, K. n. 36) *Bouquet*, V, 727: „nec homines eorum per mallobergiis (Metz: nec per audientias) nullus deberet admallare aut per aliqua ingenia praesumerent condempnare... sed in eorum privatas audientias agentes ipsius ecclesie unicuique de reputatis condicionibus directum facerent et ab aliis simulque perciperent veritatem." *Heusler*, S. 18, hat mit Recht (wie übrigens schon vor ihm *Brunner*, Zeugen- und Inquisitionsbeweis, S. 23) hervorgehoben, dass der Schluss der angeführten Stelle von unicuique an der Formel Marculf, I, 21 (*Roz.*, n. 392) entspricht, in welcher die Worte den Sinn haben: der Betreffende soll vor Gericht Recht geben und Recht empfangen. Daraus schliesst *Heusler*, dass auch in den Urkunden die Stelle nur heissen könne: die agentes der Kirche sollen die Hintersassen vor dem öffentlichen Gericht aktiv und passiv vertreten; dass demnach in den Urkunden von der Ausübung einer Gerichtsbarkeit durch die agentes ecclesiae nicht die Rede sei. Dabei übersetzt aber *Heusler* ganz willkührlich privatae audientiae mit Privathändel, während audientia nur Gerichtsverhandlung heissen kann, und erwähnt des ersten Theils der Stelle, in welchem ausdrücklich gesagt ist, dass kein Hintersasse der Kirche „nec per mallobergiis nec per audientias" angeklagt und verurtheilt werden soll, mit keinem Worte. — Vgl. Capit. de villis, c. 56: „ut unusquisque judex... frequentius audientias teneat et justitiam faciat" (Mon. Leg., I, 185). — Die Ansicht und Argu-

zweifellos in der Immunität wenigstens eine Gerichtsbarkeit über die Hintersassen in Civilsachen enthalten gewesen. Indessen sind beide Urkunden als unächt zu verwerfen.[1])

---

mente *Heuslers* werden wiederholt von *Sauerland*, Die Immunität von Metz (1877), S. 18 fg. Auch *Waitz* (VII, 228) schliesst sich jetzt der von *Heusler* gegebenen Auslegung an.

[1]) Beide Urkunden enthalten so viel Eigenthümliches in Form und Inhalt, dass schon früher vielfache Bedenken gegen ihre Aechtheit erhoben wurden. *Sickel* (Beiträge, III, 51 fg.; V, 52. Vgl. Regesten, S. 227 fg.) entscheidet sich nach eingehender Prüfung für die Aechtheit namentlich desshalb, weil kein Anhaltspunkt vorliege für die Uebertragung einer Fälschung von einem Ort zu dem andern. *Waitz*, IV, 377; VII, 228, spricht sich ebenfalls für die Aechtheit aus. *Bethmann-Hollweg*, II, 49, hält sie für gefälscht, doch ist sein Grund unrichtig, da die Urkunde Karls des Grossen bei *Beyer*, n. 26, auf die er sich beruft, sicher unächt ist, wie aus den Eingangs- und Schlussformeln hervorgeht. Dagegen wird die Unächtheit der Trierer Urkunde durch einen bisher nicht beachteten Umstand erwiesen. Karl der Grosse bezeichnet in derselben die merowingischen Könige als seine parentes — „praeceptiones precessorum anteriorum regum parentum nostrorum vel dive recordationis domno et genitore nostro quondam regis.“ Abgesehen von einer gleich zu besprechenden Ausnahme gibt es keine ächte Urkunde Karls des Grossen oder Pippins, in welcher auf eine Verwandtschaft mit den Merowingern hingedeutet wird. Die Immunitätsbestätigung für S. Germain des Prées von 772 (*Sickel*, K. n. 16), welche die Worte enthält: „a priscis parentibus nostris anterioribus regibus“, ist, wie *Sickel*, Regesten, S. 232 fg., dargethan hat, eine Fälschung. Die einzige Urkunde, deren Aechtheit nicht bestritten ist, wenn sie auch wegen mehrfacher Eigenthümlichkeiten Bedenken erregt hat, und in welcher Karl die Merowinger als seine Väter bezeichnet haben soll, ist die Immunitätsbestätigung für S. Martin von Tours von 782 (*Sickel*, K. 90), „indulgentiam et bonitatem piorum et patrum nostrorum regum vel nostram praeceptionem.“ Weder Original noch Abschrift dieser Urkunde sind erhalten. Der Druck derselben bei *Martene*, Amplissima Collectio, I, 43 (1724), stützt sich auf eine vielfach emendirte, dem 13. Jahrhundert angehörige Copie des im 12. Jahrhundert angelegten Chartulars (pancarta nigra) des Klosters. Das Originalchartular wie die Copie sind verloren (siehe *Sickel*, Beiträge, III, 54; Regesten, S. 415). Dagegen haben wir eine weitere Immunitätsbestätigung für S. Martin

Da auch eine Urkunde Pippins für das Bisthum Worms, in welchem er die Uebertragung der gräflichen Rechte über die Angehörigen der Kirche (familia) durch König Dagobert bestätigt haben soll, sicherlich, wenn nicht falsch, so doch interpolirt ist[1]), so liegt aus früherer Karolingerzeit keine Urkunde vor, in welcher von einer mit der Immunität verbundnen Gerichtsbarkeit die Rede wäre.

Können wir aus diesen, einer spätern Zeit angehörigen Fälschungen nicht auf den Inhalt der von den Merowingern

---

von Karl dem Grossen (796—800. *Sickel*, K. n. 166). Dieselbe stimmt wörtlich mit der erstern Urkunde überein, mit der Ausnahme, dass statt der angeführten Worte es hier heisst: „bonitatem priorum ac posteriorum regum vel nostram praeceptionem" (*Martene*, Thesaurus novus anecdot. [1717], I, 13). Endlich liegt eine Immunitätsbestätigung Ludwigs des Frommen vor (*Sickel*, L. n. 97), welche eine freie Umarbeitung der Urkunden Karls ist. In ihr ist die Stelle etwas verändert und lautet: „ut tot piorum regum decessorum nostrorum nostrique praecepti violator huiuscemodi sustineat poenam" (*Martene*, Ampl. Coll., I, 63). Mit dieser Urkunde stimmt wörtlich überein die Formel Carpent., n. 13 (*Roz.*, n. 24). Es dürfte sich daraus mit Evidenz ergeben, dass auch in dem Original der Urkunde von 782 Karl der Grosse die Merowinger nicht patres sui genannt hat. — Darf demnach mit Sicherheit geschlossen werden, dass die Trierer Urkunde falsch ist, so fällt damit auch die für Metz, die zwar die obigen Worte nicht hat, wohl aber spricht von den antecessoribus patribus nostris. Die Metzer Urkunde liegt nur in einer Handschrift des 12., die Trierer nur in einer solchen des 14. Jahrhunderts vor. Die Immunitätsbestätigung Ludwigs des Frommen für Trier (*Sickel*, L. n. 94; *Beyer*, Urkundenbuch, I, 55, n. 50) ist nach einem andern Muster abgefasst und zwar nach Carpert., n. 4 (*Roz.*, n. 21). Die Uebertragung der Fälschung von Trier auf Metz erklärt sich sehr leicht daraus, dass Trier Metropole von Metz war.

[1]) Forschungen zur deutschen Geschichte, IX (1869), 405 fg. (*Sickel*, Pip. n. 35, 751—768): „...quidquid potestatis comites et alii sui judices in familia ipsius ecclesiae habebant", hat König Dagobert dem Kloster verliehen. Das wird dann in spätern Wormser Urkunden wiederholt, so von Heinrich II. (*Schannat*, Historia episcopatus Wormat. [1734], II, 36).

verliehenen Immunität schliessen, so gewährt uns dagegen eine andere Fälschung die Möglichkeit mit Sicherheit zu bestimmen, was um die Mitte des 9. Jahrhunderts mit der Immunität noch nicht verbunden war. Die Lebensbeschreibungen der Bischöfe von Le Mans bis zum Tode des Bischofs Aldricus (856) sind erwiesner Maassen bald nachher in ihrer vorliegenden Gestalt niedergeschrieben worden. Unter den zahlreichen falschen Urkunden, welche in sie verwebt sind, befindet sich auch eine Bestätigung der Immunität für das Bisthum, welche Ludwig der Fromme 840 gegeben haben soll.[1]) Aber die in der Immunität liegenden Rechte genügten den Ansprüchen des Klerus nicht mehr. Nach der gefälschten Urkunde hat Ludwig dem Bischof ein weiteres Recht verliehen. Wer irgend eine Klage gegen die Diener und Hintersassen des Bischofs hat, soll verpflichtet sein, sich zuerst an die bischöflichen Beamten zu wenden, um durch sie auf gütlichem Wege zu seinem Rechte zu gelangen. Ist er mit deren Entscheidung nicht zufrieden, so soll er den Bischof angehen. Erhält er auch von diesem keine Befriedigung, dann erst soll er berechtigt sein, im öffentlichen Gericht eine Klage anzustellen.[2])

---

[1]) Gesta domni Aldrici Cenomannicae urbis episcopi (*St. Baluzius*, Miscellanea [ed. *Mansi*, 1761], I, 87). *Bethmann-Hollweg*, II, 43, führt diese Urkunde als ächt an, indem er sie mit der Urkunde Ludwigs des Frommen, *Sickel*, L. n. 381, verwechselt. Unsere Urkunde ist von *Sickel* unter den Acta spuria von Le Mans, n. 6 (S. 398) aufgeführt.

[2]) Der Fälscher geht davon aus, dass dieses Vorrecht nicht in der Immunität enthalten ist. Nachdem die Immunität in der gewöhnlichen Formel bestätigt ist, fährt er fort: „Insuper et illud in hoc praecepto inserere deprecante jam dicto episcopo jussimus.“ Es ergibt sich dies ferner daraus, dass als Strafe der Verletzung dieses Vorrechts angedroht wird: „bannum nostrum ex hoc nobis componat et praedictae ecclesiae episcopo... sol. 100 argenti componat“, während schon seit Karl dem Grossen auf Verletzung der Immunität die Busse

Die Fälschung zeigt zweifellos, dass in der Mitte des 9. Jahrhunderts durch die Immunität nicht das Recht gegeben war, Rechtsstreitigkeiten irgend welcher Art zwischen dritten Personen und Angehörigen der Immunitätsbesitzungen zu entscheiden, dass Niemand verpflichtet war auch nur den Weg des gütlichen Verfahrens vor den Immunitätsbeamten und dem Immunitätsherrn einzuschlagen, sondern dass die Klage unmittelbar im öffentlichen Gericht angestellt werden konnte.

Es bliebe demnach nur die Möglichkeit, dass in der Immunität das Recht enthalten gewesen sei, Streitigkeiten der Insassen mit der Immunitätsherrschaft und unter einander rechtsgiltig zu entscheiden. Jedoch auch diese verbreitete Annahme lässt sich durch kein Zeugniss, welches der Zeit vor 840 angehörte, stützen.[1]) Von da an nahm aber die Immunität eine weitere Entwicklung, die allerdings zu einer Gerichtsbarkeit der Immunitätsherrn führte.

Fehlt es nun an jedem Beweis für die Behauptung, dass die Immunität eine Gerichtsbarkeit über die Insassen, wenn auch nur in Streitsachen mit der Immunitätsherrschaft und unter einander gegeben habe, so lässt sich das Gegentheil

---

von 600 sol. gesetzt war, von der zwei Drittel an die betreffende Kirche, ein Drittel an den Fiscus fielen. Siehe *Waitz*, IV, 256 fg.

[1]) *Bethmann-Hollweg*, I, 442, meint, die Ertheilung einer solchen Gerichtsbarkeit sei stillschweigend erfolgt. II, 40, erklärt er es für unbestritten, dass eine solche Gerichtsbarkeit über Freie und Unfreie bestanden habe. Er beruft sich dafür auf den Sprachgebrauch, die Herrschaftsbeamten zu den judices zu rechnen. Dass aber judex nur einen Beamten im allgemeinen bedeutet, ist schon von *Waitz*, II, 360 fg. und *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 149, dargethan. Er führt ferner eine Reihe von Urkunden an, die aber alle, mit einer Ausnahme, der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehören. In der einen Urkunde von 802 (*Vic* et *Vaissette*, Hist. Générale de Languedoc [ed. *du Mège*, Toulouse 1840], II, Dipl., n. 11) ist der vicedominus, der das Gericht abhält, nicht ein bischöflicher Beamter, sondern der Stellvertreter des Grafen. Siehe *Sohm*, S. 514 fg.

aus den Urkunden der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erweisen. Das Kloster zum heiligen Kreuz zu Poitiers hatte von Karl dem Grossen Immunität erhalten, die von Ludwig dem Frommen bestätigt worden war.[1]) Der Letztere hat aber ausserdem (822) die Rechtsverhältnisse des Klosters noch näher geordnet und demselben weitere Privilegien in Bezug auf seinen Gerichtsstand verliehen. Klagen um liegendes Gut, die gegen das Kloster angestrengt werden, können nur durch das Gericht des Königs entschieden werden. In allen übrigen Sachen hat das Kloster seinen Gerichtsstand vor dem Grafengericht, mag dasselbe Kläger oder Beklagter sein. Die freien Hintersassen, Colonen und Sklaven sind zur Leistung der ihnen von Rechtswegen obliegenden Dienste und Abgaben verpflichtet. Entstehen Streitigkeiten zwischen ihnen und dem Kloster, so soll der Advokat des Klosters sie beilegen. Ist dies nicht möglich, dann soll die Streitsache durch einen vom König speziell beauftragten missus entschieden werden.[2]) Es erhellt, dass dem Kloster trotz der Immunität keine Gerichtsbarkeit in irgend welchen

---

[1]) Die Urkunden sind nicht erhalten, werden aber angeführt in den Bestätigungen von 878 und 884 (*Bouquet*, IX, 404, 433). Siehe *Sickel*, Regesten, S. 364.

[2]) *Baluzius*, Capit., I, 629 (*Sickel*, L. n. 191), c. 3: „res monasterii ...non prius ab ullo auferantur, quam ante domnum Pippinum (von Aquitanien) aut ante comitem palatii illius praefata ratio reddatur.“ c. 5. „de caeteris vero quaestionibus ... ante comitem vel vicarios ejus justitiam reddant et accipiant.“ c. 7 (nach einer in der Handschrift befindlichen Lücke): „...sin autem liber, discedat. Colonus autem vel servus ad naturale servitium, velit nolit, redeat.“ c. 8. „Item si quando necesse fuerit, per jussionem.. regis.. Ramnulfum specialiter missum habeant. Quando vero necesse non fuerit, advocatus per se justitiam faciat et accipiat.“ Der Zusammenhang ergibt, dass diese letzte Bestimmung sich nur beziehen kann auf Streitsachen zwischen Hintersassen und dem Kloster, da über den Gerichtsstand des Klosters in allen andern Sachen schon in c. 3 und 5 Anordnung getroffen wurde. Justitiam facere et accipere heisst nicht „Recht spre-

Streitsachen zustand, dass es eine Gerichtsbarkeit auch durch das besondere Privilegium des Kaisers nicht erhielt. Die über die Immunität hinaus gehenden Vorrechte bezogen sich nur auf den Gerichtsstand. Dem Klosterbeamten, dem Advokaten steht nur die Rolle eines Vertreters einer Partei zu — er soll Recht geben und nehmen — nicht die des Richters. Richter ist der König, der Graf, der königliche missus.

Aus all diesem muss der Schluss gezogen werden, dass in der Immunität keinerlei Art von Gerichtsbarkeit lag.[1]) Für das mit Immunität versehne kirchliche Institut wie für die auf den immunen Besitzungen wohnenden Freien und Unfreien wurde durch Immunität der Gerichtsstand nicht verändert.

In dem Immunitätsprivilegium war nur das Verbot enthalten — und das allein sagen die Immunitätsurkunden aus — dass auf den immunen Besitzungen der öffentliche Beamte keine gerichtliche Handlung vornehmen darf. Er darf kein Gericht dort abhalten, er darf seine Zwangsgewalt dort nicht ausüben. Soweit die Ausübung derselben zum Zwecke der Rechtspflege nothwendig ist, hat dies durch den Immunitätsherrn oder seine Beamte zu geschehen. Wenn der Immunitätsherr den aus der Immunität für ihn erwachsnen Pflichten nicht nachkam, so mussten hieraus allerdings Conflikte entstehen. Doch hat erst die karolingische Gesetzgebung sich bemüht, den Lauf der Rechtspflege in den immunen Besitzungen auch gegen den Willen des Immunitätsherrn zu sichern.

Allerdings war aber die Kirche bestrebt ihre Hintersassen

---

chen“, und ebensowenig „sich vor Gericht stellen“ (so *Heusler*, S. 18), sondern justitia ist Recht im subjectiven Sinne; der advocatus soll Andern ihr Recht geben und das Recht des Klosters von Andern nehmen, Andern gegenüber wahren.

[1]) In direktem Gegensatz hierzu sagt *Waitz*, II, 675: „die Immunität gibt immer öffentliche Gerichtsbarkeit, und ohne sie gibt es überhaupt keine.“

der öffentlichen Gerichtsbarkeit zu entziehen, wie sie bemüht war, die Geistlichen ihr zu entziehen. Soweit ihr dies nicht möglich war, suchte sie sich wenigstens bei der Ausübung der Gerichtsbarkeit über die Hintersassen eine Mitwirkung zu verschaffen. Diese Bemühungen stehen indess zunächst in keinem Zusammenhang mit der Immunität und erst in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, als die Immunität fast allen Kirchen und Klöstern zu Theil geworden war, entwickelte sich aus diesen Bestrebungen, die durch die Immunitätsrechte ausserordentlich unterstützt wurden, eine Immunitätsgerichtsbarkeit.

Dem gemeinen Recht entsprechend war es, dass die Kirchen und Klöster die Befugniss und die Verpflichtung hatten, ihre Sklaven, Colonen und Hörige vor Gericht zu vertreten. Der Herr war verpflichtet, seine vor Gericht geladnen Knechte und Hörige zu stellen, widrigenfalls er selbst für sie zu büssen hatte. Er konnte sie durch Zahlung der Busse lösen, sofern er nicht selbst schlechthin haftete und den Schadenersatz leisten musste. Desshalb hatte der Herr sie auch in der Vertheidigung und dem Beweisverfahren zu vertreten.[1]) Nach dem ripuarischen Volksrecht liegt dem Herrn auch eine solche Vertretungspflicht ob in Betreff derjenigen Freien, welche sich in eine persönliche Abhängigkeit zu ihm begeben hatten.[2])

---

[1]) Lex Sal., 35, 5; 40. — Lex Rib., 17, 2; 18, 2; 19, 3; 20; 22; 28; 30, 1, 2. Decretio Childeberti (Pactus pro tenore pacis), c. 5. — Ed. Chilperici, c. 5; Decret. Childeberti, 596, c. 10. — Vgl. *Walter*, Rechtsgeschichte, II, § 390, 675, 766.

[2]) Lex Rib., 31, 1: „Quod si homo ingenuus in obsequio alterius inculpatus fuerit, ipse qui eum post se eodem tempore retinuit in praesentia judicis similiter, sicut superius comprehensum est (tit. 30, 2 von Sklaven), repraesentare studeat aut in rem respondere." c. 2: „Quod si eum non repraesentaverit, tale damnum incurrat, quale ille sustinere debuerat, qui in ejus obsequio est inculpatus." *Roth*, Beneficialw., S. 167; Feud., S. 314, will dies, aber sicher mit Unrecht, auf das Verhältniss von Urheber und Gehilfen beziehen. Vgl. *Waitz*, II, 196.

Hieran anknüpfend suchte nun die Kirche ihre Rechte zu erweitern. Schon in anderm Zusammenhang (S. oben S. 239) ist erwähnt worden, dass die Kirche über die Freigelassnen eine Gerichtsbarkeit in Anspruch nahm, dass ihr eine solche jedoch nur in beschränktem Umfang vorübergehend in Bezug auf die in der Kirche freigelassnen tabularii gewährt wurde. Chlothar II. hatte dagegen in dem Reichsgesetz von 614 die Gerichtsbarkeit der Kirche, soweit sie dieselbe nach ripuarischem Recht über Freigelassne hatte, aufgehoben und ihr dafür das Zugeständniss gemacht, dass ein gerichtliches Verfahren gegen die in ihrem Schutz befindlichen Freigelassnen nur unter Zuziehung und in Gegenwart des Bischofs oder seines Vertreters stattfinden soll.[1]) Noch wichtiger aber musste es für die Kirche sein, eine Betheiligung an den gerichtlichen Verhandlungen über ihre Hintersassen zu erlangen. Chlothar II. gewährte ihr in dem Reichsgesetz von 614 wenigstens das Recht, dass in Streitsachen zwischen einem freien Hintersassen und einer dritten Person der Richter zu den Verhandlungen einen kirchlichen Beamten zu zuziehen habe.[2]) Indessen konnte dieses Vorrecht der Kirche nicht genügen. Sie trachtete dahin, die Streitigkeiten ihrer Hintersassen unter einander und mit Dritten selbst zu schlichten und ihre Leute der Einwirkung des öffentlichen Gerichts zu entziehen.[3]) Die

---

[1]) Siehe oben S. 237 fg.

[2]) c. 5: „Quod si causa inter personam publicam et homines ecclesiae steterit, pariter ab utraque parte praepositi ecclesiarum et judex publicus in audientia publica positi ea debeant judicare.“ Vgl. *Sohm*, Zeitschr. für Rechtsg., V, 441; Zeitschr. für Kirchenrecht, IX, 223; Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 349. *Waitz*, II, 686.

[3]) Die unfreien Knechte und Hintersassen, die keine Rechtsfähigkeit hatten, waren der Gewalt des Herrn unterworfen, der denn auch allein ihre Streitigkeiten unter einander entscheiden konnte. Rechtsstreitigkeiten zwischen dem Herrn und den Knechten kann es nicht geben, da letztere im Eigenthum des Herrn stehen.

sociale Stellung der Hintersassen, ihre Abhängigkeit von der Grundherrschaft brachten es mit sich, dass sie sich in der Regel bei einer schiedsrichterlichen Entscheidung ihrer Streitigkeiten durch den Bischof oder Abt oder deren Beamten beruhigten. Noch seltner konnten sie es wagen, Klagen gegen die Grundherrschaft im öffentlichen Gericht anzubringen. Ihre Lage war gegenüber dem mächtigen Bischof oder Abt eine zu ungünstige. Selbst wenn das Urtheil zu ihren Gunsten ausfiel, mussten sie grössern Nachtheil als Vortheil davon erwarten. Sie mussten es vorziehen, der Entscheidung des Herrn selbst sich zu fügen. Doch kam es noch in der Mitte des 9. Jahrhunderts vor, dass freie Hintersassen sich wegen rechtswidriger Ueberlastung mit Diensten und Abgaben durch den Bischof oder den Abt klagend an den König wandten.[1]) Es findet dann gerichtliches Verfahren statt und durch gerichtliches Urtheil wird der Prozess zwischen Hintersassen und Grundherrschaft entschieden.[2])

---

[1]) Capit. Pistens. Karl des Kahlen, 869, c. 7 (Mon. Leg., I, 509). „Ut episcopi suis laicis injuste fecerint et ipsi laici se ad nos inde reclamaverint.“ — Kaiser Ludwig II. von 852. Die Hintersassen des Klosters Nonantula klagen, „quod a rectoribus vel ministris prefati monasterii multas et graves superimposiciones eis inlate sint, que non antiqui patres aut parentes eorum facere consueverunt.“ Der Kaiser entscheidet, Niemand solle zu grössern Leistungen angehalten werden, als zu denen seine Vorfahren zu Karls des Grossen Zeiten verpflichtet gewesen seien (*Tiraboschi*, Storia della badia di Nonantula [1785], II, 53). — Karl der Kahle von 861. Urtheil des Königgerichts. Leute des Klosters S. Denis klagen, dass sie Coloni seien, der Beamte des Klosters aber „eis per vim in inferiorem servicium inclinare vel adfligere vellet injuste.“ Indessen kann das Kloster beweisen, dass ihre Behauptungen unrichtig sind. Sie werden mit ihrer Klage abgewiesen (*Tardif*, Monuments historiques, p. 113, n. 180).

[2]) In der zuletzt angeführten Urkunde werden als Beklagte genannt die Beamten des Klosters, sie sind aber nur Vertreter der Partei; Partei ist das Kloster selbst. Die notitia judicati wird gegeben partibus S. Dionysii.

Urkunden über derartige schiedsrichterliche Entscheidungen der Grundherrn in Streitsachen der Hintersassen haben sich aus merowingischer Zeit nicht erhalten. Wohl aber liegen uns eine Reihe von Formeln vor, welche uns zeigen, dass das Verfahren in diesen Schiedsgerichten dem Verfahren vor dem Volksgericht nachgebildet wurde. In der Formelsammlung von Angers, die im 6. und 7. Jahrhundert entstanden ist, jedenfalls im Jahre 681 abgeschlossen wurde[1]), finden sich 6 Formeln für Urkunden über ein gerichtliches Verfahren vor dem Abt oder dessen Stellvertreter (agens, praepositus). Dass es sich dabei um eine Immunitätsgerichtsbarkeit handelt, wird mit keinem Worte angedeutet. Die Formeln sind offenbar dafür bestimmt, in jeder geistlichen Grundherrschaft zur Anwendung zu gelangen.[2]) Wie früher gezeigt wurde, fanden bei dem Verfahren vor dem Bischof zur Ausgleichung der Streitsachen der Kleriker die Normen des volksgerichtlichen Verfahrens Anwendung (siehe oben S. 514). Ganz dasselbe findet auch hier statt. Das Urtheil wird gefunden von den freien Hintersassen, die in der Gerichtsversammlung den Abt oder seinen Vertreter, der das Verfahren leitet, umgeben.[3])

---

[1]) Nach einer mitten unter den Formeln stehenden chronologischen Notiz wurde die Sammlung in diesem Jahre aufgeschrieben. Vgl. *de Rozière* in *Giraud*, Essai sur l'histoire du droit français, II, 428. Die einzige Handschrift der Sammlung gehört dem 9. Jahrhundert an. *Haenel*, Lex Rom. Visig., p. LXXIV.

[2]) Form. Andeg., 10 (*Roz.* n. 481); 16 (n. 490); 24 (n. 497); 29 (n. 489); 30 (n. 488); 46 (n. 473). In einer Reihe von andern Formeln findet die Gerichtsverhandlung statt vor einem agens; n. 11 (*Roz.* n. 495); 28 (n. 487). Ebenso Form. Sirm., n. 40 (*Roz.* n. 482). Doch kann agens hier auch den öffentlichen Beamten bedeuten. *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 18, 364.

[3]) Form. And., n. 46: „ante venerabile vir illo abbati vel reliquis quamplures bonis hominibus qui cum ipsi aderunt." Boni homines sind schlechthin die Freien. *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverf., S. 358 fg.

Der Eid mit Eideshelfern ist das vornehmste Beweismittel. Das Ausbleiben in dem bestimmten Termin, welches die erschienene Partei nach Ablauf des Tages constatirt, oder die Weigerung, den Eid der Gegenpartei und ihrer Eideshelfer anzunehmen, machen den Säumigen sachfällig.[1])

Dass es sich in diesen Formeln nur um ein Vermittlungsverfahren handelt, nicht um ein eigentliches Gerichtsverfahren, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt. Aber es geht daraus hervor, dass dem Verfahren vor dem Abte das Verfahren vor dem Grafen, vor dem judex publicus entgegengesetzt wird. In derselben Stadt Angers, in welcher wir den Abt thätig finden, hält auch der Graf unter Theilnahme des Bischofs das Volksgericht ab.[2])

Einen hellen Einblick in die Entstehung dieser Verhältnisse gewähren uns eine Reihe italienischer Urkunden, die, wenn sie auch aus karolingischer Zeit herrühren und für fränkische Rechtszustände keinen unmittelbaren Beweis zu liefern geeignet sind, doch darthun, wie in Italien wenigstens nach und nach aus der Grundherrschaft eine vertragsmässige Gerichtsbarkeit sich entwickelte, die später nur der staatlichen Anerkennung bedurfte, um wirkliche Gerichtsbarkeit zu werden. Kirchen und Klöster machten es in den Verträgen über Verpachtung ihrer Ländereien, über Aufnahme in ihren Schutz und Begründung persönlicher Abhängigkeit zu einer vertragsmässigen Bedingung, dass die Hintersassen in ihren Streitigkeiten unter einander und mit der Gutsherrschaft nicht das öffentliche Gericht

---

[1]) Form. And., n. 46: „Qui ibi et germano suo illi placitum eorum legibus custodiemus et solsadierunt."

[2]) Form. And., n. 1, 12, 32, 33, 49 (*Roz.* n. 261, 457, 406, 407, 493); n. 32: „illi episcopus necnon et inluster vir illi comes in civitate Andecave cum reliquis venerabilibus et magnificis rei puplicae viris resedissit."

anrufen, sondern der Entscheidung des Bischofs, Abts oder ihres Stellvertreters sich fügen. Es findet durch Vertrag ein Ausschluss der öffentlichen Gerichte und Begründung einer Schiedsgerichtsbarkeit des Grundherrn statt.[1]) Die Hintersassen verpflichten sich aber nicht nur, die Entscheidung des Grundherrn anzurufen, sondern auch auf dem von ihm gebotnen Gerichte zu erscheinen und das Urtheil zu finden. Mit der Immunität hat diese grundherrliche Gerichtsbarkeit, wenn wir sie so nennen dürfen, keinen Zusammenhang. Die Bisthümer Lucca und Pisa haben unter den ersten Karolingern Immunitätsrechte überhaupt nicht gehabt. Am unzweideutigsten ersehen wir dies aber daraus, dass auch in den von Privatpersonen abgeschlossnen Verträgen ganz dieselbe Bestimmung sich findet, dass auch die Hintersassen von Privaten dieser grundherrlichen Gerichtsbarkeit unterworfen werden.[2])

---

[1]) Urkunden über Landleihe gegen Zins mit der Bestimmung: „et a mandato vestro (des Bischofs von Lucca) semper venire debeamus... justitiam faciendo et judicio vestro scultando et adimplendum secundum legem", von 816 (Memorie di Lucca, V, 2, n. 407; ferner 418, 437, 438, 442, 454, 461, von 818—824); oder die Clausel lautet: „et si aliquid homo super me vos interpellaverit, ad mandato vestro venire debeamus" (n. 513 von 831); oder „et a mandato vestro (des Bischofs von Pisa) venire debeam ad justicie faciendum et judicio vestro audiendum et complendum", von 819 (*Muratori*, Antiquitates Ital. [1740], III, 1021); oder „et in judicio patroni (des Bischofs von Modena) de nominatis rebus stare debeamus ad recta judicia facienda et si noluerimus, per potestatem nobis pignorare debeatis in nominatas res sine publica auctoritate", von 855 (*Tiraboschi*, Mem. Moden., I, Cod. Dipl. n. 26, ebenso n. 33, 34).

[2]) Ein clericus (also ein unterer Geistlicher) Walpertus verleiht 845 einem Presbyter livellario hordine gegen jährlichen Zins eine ihm gehörige Kirche: „et a mandatum nostrum venire debeas ad justitia faciendum et judicium nostrum schultandum" (Memorie di Lucca, IV, 2. Appendice al Suppl., p. 52, n. 40). Chunipertus, der von dem Archipresbyter der Kirche S. Hippolyt zwei Gehöfte livellario nomine erhalten hat, verpflichtet sich „...et homines illis qui in ipsis casis

Aber auch die Annahme, als handele es sich hier um eine vertragsmässige Nachbildung der Rechte, welche andern Grundherrschaften durch die Immunität verliehen worden sind, wäre unrichtig. Denn wir finden dieselbe Verpflichtung, sich in dem grundherrlichen Gericht einzufinden und dort Recht zu nehmen, auch in den Verträgen der Kirchen, denen Immunität verliehen war, und zwar mit denselben Worten ausgedrückt, wie in den bisher angeführten Verträgen. [1])

Es dürfte sich hieraus mit voller Sicherheit ergeben, dass die Befugniss des Grundherrn, die Streitsachen seiner Hintersassen zu entscheiden, nicht auf einer in der Immunität enthaltnen Gerichtsbarkeit beruhte, sondern entstanden ist, unabhängig von der Immunität, aus dem Bestreben, die Hintersassen der Einwirkung des öffentlichen Gerichts soviel wie möglich zu entziehen. Ob im fränkischen Reich diesseits der Alpen ähnliche vertragsmässige Bestimmungen, durch welche sich die Hintersassen verpflichteten, bei dem Herrn Recht zu suchen, getroffen wurden, mag dahingestellt bleiben. Die Urkunden und Formeln enthalten nichts darüber. Aber wenn auch eine solche vertragsmässige Festsetzung nicht vorkam, so wurden hier durch Sitte und Gewohnheit, vor allem durch die thatsächliche Macht der geistlichen Grundherrn dieselben Verhältnisse herbeigeführt, welche in Italien unter Zuhilfenahme von Verträgen zur

---

abitantes fuerint, a mandato vestro eos faciamus venire tres vices in annos ad predicta ecclesia S. Ippoliti, legem et justitiam faciendum tantum" (Mem. di Lucca, V, 2, n. 818).

[1]) Das Bisthum Modena hatte schon 782 Immunität erhalten (*Tiraboschi*, Mem. Mod., I, Cod. Dipl., p. 9, n. 7; *Sickel*, Reg., K. n. 96). In den Livellarverträgen heisst es: „et in judicio patroni de nominatis rebus stare debeamus ad recta judicia facienda et, si noluerimus, per potestatem nobis pignorare debeatis in nominatas res sine publica auctoritate" (*Tiraboschi*, n. 26, 29, 33, 34).

Ausbildung gelangten. — Diesseits wie jenseits der Alpen musste aber das Bestreben der Grundherrn dadurch wesentlich gefördert werden, dass die Verfassung der grundherrlichen Gerichte und das Verfahren vor ihnen in den volksrechtlichen Instituten ihre Vorbilder fanden. Der Grundherr zog Urtheilfinder aus den Hintersassen zur Findung des Rechts zu dem Gerichte, die grundherrliche Dingpflicht entsprach der volksrechtlichen.[1]) Wie wir aus den Formeln von Angers ersehen, regelte sich das Verfahren nach den Normen des Volksrechts. Das grundherrliche Vermittlungsverfahren bot in der Regel dieselben Garantien, wie das Verfahren vor dem Volksgericht. Aber da es nur Vermittlung war, die Urtheile des grundherrlichen Gerichts nicht Gerichtsurtheile waren, so wurde dadurch das Recht der Parteien, die sich an dasselbe wandten, nicht gemindert. Soweit nicht vertragsmässige Verpflichtung vorlag, war auch der freie Hintersasse nicht genöthigt, dem Ausspruch sich zu unterwerfen. Er konnte widersprechen und auf seinen Widerspruch hin musste das Verfahren vor dem ordentlichen Gericht beginnen. Das Vermittlungsverfahren vor dem Grundherrn existirte für das öffentliche Gericht sowenig wie das Vermittlungsverfahren des Bischofs in Streitsachen der Geistlichen.[2]) —

---

[1]) Siehe insbesondere Seite 725, Note 2: „facimus venire tres vices in annos.“ Bekanntlich führte Karl der Grosse drei echte Dinge jährlich für jede Hundertschaft ein, in welchen alle freie Gaugenossen zu erscheinen verpflichtet waren. *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 398 fg.; *Bethmann-Hollweg*, II, 15.

[2]) Die herrschende Ansicht, welche davon ausgeht, dass mit der Immunität eine wirkliche Gerichtsbarkeit verbunden war, muss in Folge davon annehmen, dass der Ausspruch des Immunitätsgerichts für den Hintersassen ein verpflichtendes Urtheil bildete; nur für den Dritten, der den Hintersassen vor dem Immunitätsrichter belangt hat, sei es ein Vergleichsvorschlag gewesen (*Bethmann-Hollweg*, II, 43). Das Gegentheil ergibt die schon früher (siehe S. 513) angeführte For-

Waren auch, wie es scheint, die Immunitätsverleihungen an Kirchen und Klöster in der spätern Merowingerzeit ziemlich zahlreich, so stand doch den kirchlichen Anstalten die Immunität nicht als ein allgemeines, ihnen kraft Rechtssatzes ertheiltes Recht zu, sondern sie musste in jedem einzelnen Fall besonders durch königliches Privilegium verliehen werden. Aus der grossen Zahl der von den Karlolingern zuerst ertheilten Immunitäten darf geschlossen werden, dass in der Merowingerzeit immerhin die Mehrzahl der Kirchen und Klöster noch nicht Immuntä besassen.

Dagegen waren den kirchlichen Anstalten durch Rechtssatz eine Reihe von Vorrechten gewährt, welche die Vermögensinteressen der Kirche zu schützen und zu fördern bestimmt waren.

Schutz des Sklavenbesitzes der Kirche.

1) Hierher gehört zunächst der höhere Schutz, welcher den Kirchen für ihren Sklavenbesitz zukam.

Nach dem alamannischen Volksrecht musste für die Sklaven der Kirche wie für die Sklaven des Königs das dreifache Wergeld entrichtet werden.[1]) Dem Todtschlag des Sklaven standen gleich der Raub des Sklaven, der Verkauf ausserhalb des Landes sowie die Weigerung, den flüchtigen Sklaven, dem Aufnahme gewährt worden war, auf die Aufforderung des Geistlichen auszuliefern.[2])

---

mel Marculf, I, 27 (*Roz.* n. 434), die sich nicht nur auf die Geistlichen bezieht, sondern auch auf die Hintersassen des Bischofs. Wenn der bischöfliche Hintersasse (homo vester) den in dem Vermittelungsverfahren gefällten Ausspruch nicht vollziehen will, „si noluerit et aliquid contra hoc habuerit, quod opponere, ipso illo per fidejussores positos tunc ad nostram dirigere praesentiam studiatis.“ Der Bischof muss den Hintersassen nach allgemeinem Rechtssatz vor Gericht stellen. Siehe oben S. 740, Note 2. — Vgl. *Wetzell*, a. a. O., S. 360.

[1]) Lex Alam. Hloth., VIII. „Si quis servum ecclesiae occiderit, in triplum componat.“

[2]) Lex Alam.. VIII, XXI.

b) Auch in anderer Beziehung waren der Kirche für ihre Sklaven die dem König zustehenden Vorrechte ertheilt worden. Die Verbrechen der Sklaven wurden nach Volksrecht gestraft.[1]) Aber der Herr war trotzdem doch verantwortlich für die Verbrechen seiner Sklaven. Nach dem salischen Recht wurde der Sklave, der einen Freien getödtet, nicht nur den Verwandten ausgeliefert, sondern, da das Wergeld, d. h. der gesetzlich abgeschätzte Werth des Sklaven, nur einen Theil des Wergelds des Freien betrug, musste der Herr ausserdem die eine Hälfte des Wergelds des Erschlagnen entrichten. Der Sklave wurde der andern Hälfte gleichgeachtet.[2]) Nach dem ripuarischen Recht hatte der Herr nur mit dem Wergeld des Sklaven einzutreten, da der Sklave dem Herrn durch seine Missethat nicht mehr verwirken konnte als sich selbst.[3]) Immerhin kamen aber auch hier prozessualische Vorrechte, welche dem Sklaven gewährt wurden, rechtlich dem Herrn zu Gute. So war es ein der Kirche wie dem König zustehendes Privilegium, dass ihre Sklaven in eigner Person vor Gericht auftreten konnten, ohne der Vertretung durch die ihnen vorgesetzten Gutsverwalter zu bedürfen. Hatten sie Eide zu schwören, so waren sie von dem Zwange des alten Formalismus befreit. Sie konnten ohne „tangano" schwören, d. h. nicht gebunden an den von dem Kläger vorgesagten Wortlaut, sondern sie konnten den Inhalt des von ihnen zu schwörenden Eides selbst feststellen.[4])

---

[1]) Vgl. *Wilda*, S. 652 fg.

[2]) Lex Salica, 35, 5. Allerdings erhielt dadurch die Familie nicht das volle Wergeld des Erschlagenen, da das Wergeld des Sklaven nur 35 Sol. betrug (Lex Sal., 10, Zusatz 1).

[3]) Lex Rib., 17, 2; 18, 2; 22; 29. — *Wilda*, S. 660.

[4]) Lex Rib., 58, 20. — Vgl. *Brunner*, Zeugen, S. 44; *Sohm*, Reichs- und Gerichtsverfassung, S. 126.

Schutz des kirchlichen Eigenthums.

2) Auch nach andern Richtungen hin wurde der Kirche ein ausgezeichneter rechtlicher Schutz gegen Verletzungen ihres Eigenthums gewährt. Geraubte und gestohlne Sachen, welche der Kirche gehören, sollen nach ripuarischem Recht mit dreifachem, nach alamannischem sogar mit siebenundzwanzigfachem Ersatz zurückgegeben werden.[1]

Geweihte Sachen.

3) Nur ganz vereinzelt kommt es dagegen vor, dass die Verletzung der geweihten Kirchengebäude mit einer höhern Strafe bedroht wird. In Zusätzen zur Lex Salica wird die Strafe der Brandstiftung, wenn das Verbrechen an Kirchen verübt wird, von 15 auf 30 sol., die Strafe der Beraubung eines Grabes, wenn dasselbe in einer Kirche befindlich ist, von 63 auf 200 sol. erhöht.[2]

---

[1]) Lex Rib., 60, 8. — L. Alam. Hloth., VII, 1. „Si quis res ecclesiae furaverit et convictus fuerit, ut solvatur, unicuique rem quae furaverit, ter novigildos solvat aut servum aut ancillam."

[2]) Lex Salica, 55, Zusätze 3 und 4; die sich in den Handschriften des 3. und 4. Textes von *Pardessus* vorfinden. Vgl. tit. 16, 1; 55, Zusatz 1.

Anhang.

I.

(Zu Seite 659.)

Die rechtliche Giltigkeit der Vergabungen von Todeswegen im ältern deutschen Recht ist in jüngster Zeit eingehend erörtert worden von *Heusler* (Die Gewere, S. 41 fg.; 470—486). Im Gegensatz zu der im Text ausgesprochenen Ansicht behauptet *Heusler*, dass alle donationes post obitum, worunter er auch die Schenkungen unter Vorbehalt des Niessbrauchs versteht, widerruflich gewesen seien, da die Erben nicht die Verpflichtung gehabt hätten, die von dem Erblasser auf seinen Todesfall gemachten Schenkungen auszuführen. Nur wenn zu der Schenkung die Investitur des Beschenkten hinzugekommen sei, habe der Beschenkte sein Recht geltend machen können auch gegen den Erben. Jedoch beruht diese Ansicht auf sehr schwachen Gründen. Als Hauptbeweisstelle wird angeführt eine schon mehrfach benutzte Freisinger Urkunde von 817 (*Meichelbek*, Histor. Frising., I, P. II, 183, n. 345). Es handelt sich um eine einfache Schenkung ohne Vorbehalt des Niessbrauchs, nicht auf den Todesfall. Der Schenkgeber starb, antequam vestituram . . . de hoc territorio perfecisset. Die Schenkung war gemacht, aber nicht vollzogen. Der Erbe will das Gut nicht herausgeben. Der Bischof erhebt jedoch keine Klage, sondern in silentium fideliter vocavit et ammonuit, ut ipse inde se legitime emendasset. Die Ermahnung wirkt. Der Erbe reddidit unam coloniam in loco N. seu quicquid jam dictus episcopus ad illum inquirendum habuit in hac traditione, quam frater ejus ad domum S. Mariae actum habuit. *Heusler*, der den Schluss der Urkunde nicht anführt und nicht beachtet,

glaubt, der Bischof habe sich, im Gefühl kein Recht zu haben, mit einer colonia abfinden lassen; se legitime emendasset aber heisse: „er solle durch Erfüllung der gesetzlichen Form die sonst ungiltige Schenkung rechtsgiltig machen.“ Das Gezwungene, ja Unmögliche dieser Auslegung leuchtet ein. Die richtige Auslegung: „er solle nach Massgabe des Rechts sich bessern und seine Pflicht erfüllen“ gibt schon *Beseler* (Lehre von den Erbverträgen, I, 27). Wie die Urkunde selbst sagt, hat sich der Bischof nicht abfinden lassen, sondern alles erhalten, was der Kirche geschenkt worden war.

Auch eine zweite Stelle, auf die *Heusler* seine Ansicht zu stützen sucht, wird von ihm ungenau wiedergegeben und ist gänzlich ungeeignet, den gewünschten Beweis zu liefern. In dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Chronicon Eberspergense[1]) wird erzählt, Eberhard habe dem Kloster sein Gut Aheim schenken wollen, hierzu aber nicht die Zustimmung seines Bruders Adalpero erhalten können. Auf dem Todenbette (949) habe er nochmals seinen Bruder rufen lassen, damit derselbe seine Zustimmung ertheile, der Bruder aber sei nicht gekommen und so habe Eberhard seinen Wunsch nicht ausführen können.[2]) *Heusler* stellt die Sache so dar, als habe Eberhard auf dem Todenbett seine Güter dem Kloster geschenkt, sein Bruder sie aber nicht herausgegeben. Er habe seinen Bruder rufen lassen, um ihm seine Vergabung zur Ausführung zu empfehlen; der Bruder aber habe sich dieser Treuhänderverpflichtung entzogen. Hiervon melden die Quellen nichts, die vielmehr unzweideutig sagen, Eberhard habe das Gut schenken wollen, aber die dazu erforderliche Zustimmung seines Bruders

---

[1]) Mon. Script. XX, 11 sqq. Dieselbe Erzählung, aber mit spätern Zusätzen versehen, findet sich in dem Cod. Trad. Ebersp. (*Oefele*, Script. rer. Boic., II, 21, n. 17). *Heusler* führt nur diese letztere Quelle an.

[2]) p. 11: „Aheim quoque dare voluit, sed consensum fratris ad hoc non habuit...“ p. 12: „Sentiens... mortem propinquam misit post fratrem suum etc.“ Auch in dem Cod. Trad. wird nur gesagt, dass Eberhard das Gut habe schenken wollen „...devovit donare, sed ad voti expletionem fratris sui assensum nec in hora suae mortis impetravit.“

nicht erlangen können. Auf dem Todenbett habe er einen nochmaligen Versuch gemacht, die Zustimmung des Bruders zu erhalten. Die Stelle liefert vollen Beweis dafür, dass im 10. Jahrhundert dem Bruder ein Beispruchsrecht zur Veräusserung von Gütern zugestanden hat.

Ebensowenig glücklich ist *Heusler* mit der dritten der von ihm angeführten Belegstellen. Die Vit. Salabergae erzählt: „Bodo (der Bruder der Heiligen) aliquas villas, quas per chartarum seriem ad ipsum condonaverat coenobium (dessen Stifterin und Aebtissin Salaberga war), illicita usurpatione retinebat. Sed comperta germanae aegritudine, dum illa pro hac re anxia Dominum deprecaretur, summa cum festinatione ad eam venit moxque chartas invicem roborantes hactenus totum ratum perduxit" (*Mab.*, Acta, II, 431). *Heusler* (S. 43) entnimmt diesem Bericht, dass Salaberga auf dem Todenbette, ängstlich über das Schicksal ihrer nicht bis zur Investitur gelangten Vergabung, deren Ausführung durch den Bruder kaum gehofft werden durfte, durch inbrünstiges Gebet die Sinnesänderung ihres Bruders herbeiführte, welcher an ihr Krankenlager eilt und sich als Salmann für Vollziehung der Uebertragung dargibt. Aber gar nicht Salaberga, sondern ihr Bruder hat die Güter geschenkt, wie der Zusammenhang des Satzes und die Wortstellung klar ergibt. Indessen selbst wenn man Salaberga als Schenkgeberin annehmen wollte, so ist gar nicht einzusehen, wesshalb sie, da sie zugleich Aebtissin war, nicht selbst die Investitur vorgenommen hätte. Davon, dass Bodo sich als Salmann angeboten habe, sagt die Stelle kein Wort. Unter der angegebenen, aber sicher falschen Voraussetzung, dass die Schenkung von Salaberga selbst gemacht worden, würde die Stelle höchstens für den Nachweis eines Beispruchsrechts des Bruders verwerthet werden können. Die Erklärung *Heuslers* ist ganz willkürlich.

Heusler beruft sich ferner (S. 476 fg.) auf die so häufigen Bestätigungen der Schenkungen an Kirchen und Klöster. Er meint, die Kirche habe von Zeit zu Zeit den Schenkgeber mit gewissem Gepränge seinen Willen neu aussprechen lassen, um die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen und auf allfällige renitente Erben einen moralischen Druck zu üben. Rechtlich seien die Bestätigungen ebenso unverbindlich gewesen, wie die

Schenkungen. Ueber diese Bestätigungen siehe oben S. 664. Es heisst die in allen Jahrhunderten sich gleich bleibende Politik der Kirche unterschätzen, wenn man glaubt, die Kirche habe sich mit solchen gänzlich werthlosen Verschreibungen begnügt, während sie (der Ansicht *Heuslers* zufolge) durch einen auch noch so geringfügigen Zins das Eigenthum an den geschenkten Gütern sich hätte sichern können. Wären Schenkungen der angeführten Art unverbindlich gewesen, die Kirche hätte sicher Mittel und Wege gefunden, um auf die eine oder die ander Weise sich rechtlich zu schützen. Aber die ganze Voraussetzung *Heuslers* ist falsch.

Was endlich das Capit. von 817, c. 6 (Mon. Leg., I, 211) betrifft, welches im folgenden Band näher zu besprechen sein wird, so konnte *Heusler* es zur Unterstützung seiner Ansicht nur herbeiziehen, weil er von der unbewiesenen Annahme ausgeht, dass durch tradio allein, auch ohne Auflassung, das Eigenthumsrecht übertragen werde (siehe S. 662, Note 1) und weil er übersieht, dass, wer ausser Landes sich befindet, „sive in exercitu, sive in palatio, sive in alio quolibet loco“ nicht nur die Auflassung nicht vornehmen kann, sondern dass er auch, da eine einseitig vorgenommene traditio rechtlich nicht verbindlich ist, die Schenkung widerrufen kann, solange dieselbe nicht von dem Beschenkten angenommen wurde. Der Schenkungsvertrag, die traditio, wird erst perfekt durch Annahme der Schenkung Seitens des Beschenkten. Das Capit. von 817 gewährte den in der Fremde weilenden Personen die Möglichkeit, Schenkungen zu machen, deren Rechtsverbindlichkeit sofort mit der einseitigen Willenserklärung eintrat, die nicht widerrufen werden konnten, auch wenn sie noch nicht von dem Beschenkten angenommen worden waren. Bei der Mangelhaftigkeit, bei der nicht seltenen Unmöglichkeit des Verkehrs war ein solches Rechtsinstitut, das in seinem Zweck dem römisch-rechtlichen votum entsprach, namentlich für die Kirchen und Klöster von grösster Bedeutung.

Heusslers Ansicht, dass Schenkungen mit vorbehaltenem Niessbrauch widerruflich und für die Erben nicht verbindlich gewesen seien, wenn dem Beschenkten nicht ein Zins zur Begründung der Gewere von dem Nutzniesser entrichtet wurde, wird unmittelbar widerlegt durch das Urtheil des Hofgerichts

Karl Martells von 719. Rotgisus hatte seine Güter den Klöstern Stavelot und Malmedy geschenkt unter Vorbehalt des lebenslängligen Niessbrauchs „et nullius praejudicium exinde possessio generare deberet, nisi (sondern) post suum decessum . . . a die ipso ad ipsa monasteria . . . absque contradictione ad heredes (von Seiten der Erben) . . . testata traditione in eorum reciperent potestatem ac dominationem.“ Nach seinem Tode nimmt sein Schwiegersohn Wulframnus im Namen der Tochter das Eigenthum der Güter in Anspruch. Aber vor Gericht „nulla potuerunt dicere vel opponere, quod villam ullis legibus habere potuissent“ (*Pertz*, Dipl., p. 98). Die Schenkungsurkunde wird zwar in dem Urtheil precaria genannt, aber es wird nicht die geringste Andeutung gemacht, dass Rotgisus einen Zins zu zahlen gehabt habe. Wäre *Heuslers* Ansicht richtig, so hätte eine solche für die Giltigkeit der Schenkung entscheidende Thatsache nicht verschwiegen werden können. Anderer Seits hätten die Erben, wenn sie aus der Nichtbestellung eines Zinses ein Recht hätten ableiten können, dies unzweifelhaft hervorgehoben; aber „nulla potuerunt tradere ratione, pro qua ipsas villas habere potuissent.“ Der Ausdruck precaria findet sich nicht selten bei Schenkungen mit vorbehaltenem Niessbrauch, auch wenn kein Zins bestellt wird. Marc., II, 5 (*Roz.*, n. 345); App. Marc., 41, 42 (*Roz.*, n. 339). Vgl. *Roth*, Feud., S. 158.

II.

(Zu Seite 693.)

Roth behauptet, dass der fränkische König nicht habe verklagt werden können. Derjenige, der sich beschwert glaubte, sei auf den Petitionsweg beschränkt gewesen. (Beneficialwesen, S. 222; Feud., S. 225.) Ihm folgt *Sohm* (Reichs- und Gerichtsverf., S. 26 fg.), der hierin einen Gegensatz des fränkischem zu dem langobardischen und angelsächsischem Recht erblickt, da nach diesen beiden Rechten gerichtliche Klage erhoben werden konnte. Derselben Ansicht *Wetzell* (System des Civilpr., 3. Aufl., S. 346). Indessen ist jener Satz in seiner Allgemeinheit selbst

für die karolingische Zeit nicht zu erweisen. Durch Ludwig den Frommen ward nur bestimmt, dass Klagen um liegendes Gut von dem Königsgericht zu entscheiden seien. Cap. miss. Aquisgr. von 817, c. 1 (Mon. Leg., I, 216). „Justitiam faciant de rebus et libertatibus injuste ablatis ... Si vero vel comis vel actor dominicus vel alter missus palatinus hoc perpetraverit et in nostram potestatem redegit, res diligenter investigata et descripta ad nostrum judicium reservetur.“ Capit. Theod., 821, c. 2 (I, 230). War in dem Königsgericht ein gegen den Fiscus erhobener Anspruch anerkannt worden, so hatte indess der König nicht, wie eine Privatperson, seine Sachfälligkeit zu bekennen und das Gut in Erfüllung des gerichtlichen Urtheils dem Gegner aufzulassen, sondern der König erliess einen königlichen Befehl, praeceptum restitutionis (siehe *Brunner*, Zeugen- und Inquisitionsbeweis, S. 61). Daraus folgte, dass ein im Besitz des Königs befindliches Gut nur durch königlichen Erlass zurückgegeben werden konnte [1]), nicht aber dass der König als Verklagter vor den Gerichten überhaupt kein Recht gab. So konnte Karl der Kahle in der schon von *Roth* angeführten Urkunde von 877 erklären: „praefato coenobio non aliter legitime, postquam in fiscum nostrum deciderat, reddi poterat, nisi per praeceptum nostrae auctoritatis“ (*Quantin*, Cartulaire géneral de l'Yonne, I, 101). Aber trotzdem ist der Unterthan mit seinem Rechtsanspruch gegen den Fiscus nicht auf den „Gnadenweg“ verwiesen. Denn das Urtheil des Königsgerichts, das nicht von dem König, sondern von den Grossen des Reichs als Urtheilfindern festgestellt wurde, konnte auch gegen den König ausfallen. Mehrere Fälle sind urkundlich beglaubigt, in denen Klagen gegen den Fiscus durch das Königsgericht entschieden wurden. Die dem Kloster S. Denis verliehenen Zolleinkünfte

---

[1]) Vgl. auch *Ficker*, Beiträge zur Urkundenlehre (1877), I, 125 fg. Indessen ist *Ficker* doch der Ansicht, dass der Tradition von Königsgut an sich, auch wenn eine Urkunde darüber nicht ausgestellt worden sei, mindestens eine vorläufige oder etwa für die Lebenszeit des Herrschers selbst sichernde Wirkung beigelegt werden müsse. „Es scheint doch, dass nicht für ihre Wirksamkeit überhaupt, sondern nur für ihre dauernde Wirksamkeit die Handlung der Beurkundung bedurfte.“

waren von königlichen Beamten erhoben und zu Gunsten des Fiscus eingezogen worden. Das Kloster klagt 710 gegen den Fiscus, der durch den Majordomus Grimoald vertreten wird, dessen Beamte das Klosterprivilegium verletzt hatten. Das Urtheil wird zu Gunsten des Klosters gefällt. Prozesspartei ist der Fiscus, nicht der Majordomus: „et sit tam inter parte fisci nostri quam inter agentes S. Dionisii omnis lis et altergatio subita" (*Pertz*, Dipl., p. 69). Auch in dem Prozess der Klöster Stavelot und Malmedy gegen den Majordomus Carlmann um das Gut N. fällt das Urtheil des Hofgerichts des Majordomus der damals 746 schon durchaus die königlichen Rechte und Privilegien für sich in Anspruch nahm, zu Gunsten des Klosters aus (*Pertz*, Dipl., p. 103). — Aber auch die gewöhnlichen Grafengerichte konnten noch unter Karl dem Grossen Klagen gegen den Fiscus annehmen und entscheiden. So klagte im Jahre 806 Hrothelmus in mallo publico zu Rankwil vor dem comes Reciarum gegen den Fiscus, „quod in contradictum suum mansum ei tollatum fuisset . . . Interrogavit ipse comes illos scabinios, quid ille de hac causa judicare voluissent. At illi dixerunt . . . «judicamus ut isti homines illorum proprium habeant . . . et quod in dominico dictum et terminis divisum coram testibus fuit, receptum sit ad parte domni nostri»" (*Wartmann*, Urkundenbuch der Abtei S. Gallen, I, 177). — In einer Urkunde Karls des Grossen von 782 (*Sickel*, K. 97; Forschungen zur deutschen Geschichte, III, 151) heisst es: „qualiter genitor eorum contra Pippinum regem ipsum monasterium evindicasset." — Ein comes Helmoinus suchte gegen Karl den Grossen einige Güter, die er als ererbte in Anspruch nahm, vor dem Missalgericht zu erstreiten: „contigit me a missis domni Karoli regis esse convictum et quod quesivi cum justitia, . . . in hereditatem obtinere non potui" (*Meichelbeck*, Hist. Fris., I, P. 2, n. 111). — Klagen gegen den Fiscus, welche gegen dessen Beamte, die Grafen, gerichtet sind, werden auch später noch trotz des Gesetzes Ludwigs des Frommen im Grafengericht verhandelt und entschieden, und zwar sowohl Klagen um Gut, welches der Fiscus widerrechtlich in seinem Besitz hatte, als auch Klagen wegen Verletzung der Zollprivilegien und Zollverleihungen. Nach der fränkischen Gerichtsverfassung konnte der Graf zugleich

als Richter dem Gericht vorsitzen und als Vertreter des Fiscus der Beklagte sein. Siehe Placitum von 843 in Marca Hispanica (sive Limes Hisp., auctore *de Marca*, ed. *Baluz.*, 1688), p. 779; Placitum von 845 in Cartulaire de l'abbaye de Savigny (Documents inédits 1853), I, 32; Placitum von 876 in *Baluzius*, Capit. App., II, 1496, n. 104.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

